

Antropología de la religión

**Una aproximación
interdisciplinar a
las religiones antiguas
y contemporáneas**

Elisenda Ardèvol Piera (coordinadora)
Glòria Munilla Cabrillana (coordinadora)
Josep Cervelló Autuori
Francesc Gracia Alonso
Josep Martí i Pérez
Mònica Miró i Vinaixa
Jaume Vallverdú Vallverdú



Antropología de la religión

Antropología de la religión

***Una aproximación interdisciplinar
a las religiones antiguas
y contemporáneas***

Elisenda Ardèvol Piera (coordinadora)

Glòria Munilla Cabrillana (coordinadora)

Josep Cervelló Autuori

Francesc Gracia Alonso

Josep Martí i Pérez

Mònica Miró i Vinaixa

Jaume Vallverdú Vallverdú



EDITORIAL UOC

Título original: *Antropologia de la religió*
Diseño del libro, de la portada y de la colección: Manel Andreu

Primera edición en lengua castellana: noviembre 2003

© Elisenda Ardèvol, Josep Cervelló, Francesc Gracia, Josep Martí, Mònica Miró, Glòria Munilla, Jaume Vallverdú,
del texto
© Editorial UOC
Aragó, 182 – 08011 Barcelona
www.editorialuoc.com

Realización editorial: Eureka Media, SL
Impresión: Gráficas Rey

ISBN: 84-8429-025-5
Depósito legal:

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño general y la cubierta, puede ser copiada, reproducida, almacenada o transmitida de ninguna forma, ni por ningún medio, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico, grabación, fotocopia, o cualquier otro, sin la previa autorización escrita de los titulares del copyright.

Coordinadoras

Elisenda Ardèvol Piera

Antropóloga social y cultural, doctora en Filosofía y Letras por la UAB, desarrolla su investigación en el campo de la antropología visual, etnografía de la comunicación y comunidades virtuales. Actualmente, es profesora de los Estudios de Humanidades y Filología de la UOC.

Glòria Munilla Cabrillana

Doctora en Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología. Profesora de los Estudios de Humanidades y Filología de la UOC, tutora de Humanidades, coordinadora del trabajo de fin de carrera y coordinadora del área de Gestión Cultural y Patrimonio. Desarrolla su investigación en el ámbito de la prehistoria, el patrimonio y las tecnologías de la información y la comunicación.

Autores

Josep Cervelló Autuori

Egiptólogo. Investigador y profesor del Instituto de Estudios del Próximo Oriente Antiguo de la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesor de Prehistoria e Historia Antigua de la UOC. Director de la Fundación Aula Aegyptiaca de Barcelona.

Francesc Gracia Alonso

Doctor en Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología. Profesor titular de Prehistoria de la Universidad de Barcelona y Director del Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad de Barcelona. Profesor de los Estudios de Humanidades y Filología de la UOC.

Josep Martí i Pérez

Doctorado en Antropología Cultural en la universidad alemana de Marburg, trabaja como investigador en la Institución Milà i Fontanals del CSIC (Barcelona). En los últimos años, ha publicado los libros *El Folklorismo: uso y abuso de la tradición* (Barcelona: Ronsel, 1996) y *Más allá del arte. La música como generadora de realidades sociales* (Barcelona: Deriva, 2000).

Mònica Miró i Vinaixa

Licenciada en Filología Clásica y en Filología Románica por la Universidad de Barcelona. Desarrolla sus investigaciones en los campos de la epigrafía romana, la lengua latina, la tradición clásica y la Antigüedad tardía. Actualmente, es profesora en el Departamento de Filología Latina de la Universidad de Barcelona y en los Estudios de Humanidades y Filología de la UOC.

Jaume Vallverdú Vallverdú

Doctor en Antropología Social y Cultural y profesor de Antropología Social de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. Su trabajo de investigación se ha concentrado, de forma prioritaria, en el estudio de los movimientos religiosos contemporáneos.

Índice

Presentación	13
Elisenda Ardèvol y Glòria Munilla	

Capítulo I. Los cuatro elementos

Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio

<i>de la religión</i>	19
Josep Martí	

1. La teoría de los cuatro elementos como metáfora	19
2. Problemas de definición	22
2.1. Introducción	22
2.2. El componente subjetivo	23
2.3. La interpretación intelectualista	24
2.4. La interpretación psicológica y emocionalista	26
2.5. La cuestión del antropomorfismo	29
2.6. Las interpretaciones sociológicas	30
2.7. La dicotomía sagrado/profano	33
2.8. La religión como mundo simbólico	34
2.9. La religión: un fenómeno complejo	35
3. La cuestión de la magia	37
3.1. La perspectiva evolucionista	37
3.2. Magia y brujería	39
3.3. Los principios de la magia	40
3.4. La distinción entre magia y religión	42
4. Funciones de la religión	45
4.1. La religión como explicación	45
4.2. La religión como elemento estructurante	46
4.3. La religión como apoyo para la persona	47

4.4. La función adaptativa de la religión	48
4.5. La polifuncionalidad de la religión	49
5. Religión y religiones: problemas de clasificación	50
5.1. Las clasificaciones de corte evolucionista	51
5.2. El criterio geográfico	56
5.3. El criterio tipológico	57
5.4. Religiones cósmicas frente a religiones históricas	58
5.5. Modelo chamanístico frente a modelo sacerdotal	58
5.6. Religiones universalistas frente a religiones particularistas	60
6. Religión y sociedad	62
6.1. Religión y estructuras sociales	62
6.2. Religión y política	63
6.3. La religión como elemento de legitimación social	65
Conclusiones	68

Capítulo II. Aire

<i>Las creencias religiosas en contexto</i>.....	71
Josep Cervelló	

1. Aire: el símbolo	71
2. Las creencias religiosas: definición y funcionamiento	72
2.1. ¿Qué no son las creencias religiosas?	75
2.2. ¿Qué son las creencias religiosas?	85
2.3. Discurso mítico-religioso y discurso lógico-científico	102
2.4. Conclusión	107
3. El agente aéreo: cosmogonía, cosmología, antropología	107
3.1. Cosmogonía y cosmología	107
3.2. Cosmología y antropología: dualismo y ternarismo	115
4. El espacio aéreo: entre el cielo y la tierra	135
4.1. El aire, entre el cielo y la tierra	135
4.2. La organización religiosa del espacio: el simbolismo del "centro del mundo"	140
4.3. Dos ejemplos de centros del mundo: la pirámide egipcia y la roca de Jerusalén	147
5. El aire, símbolo sensible de la vida invisible	151
5.1. Politeísmo, monoteísmo, henoteísmo	152

5.2. Dios, dioses, ortodoxias y heterodoxias	158
5.3. Ser Supremo y deus otiosus	170
5.4. El orden jerárquico del mundo invisible	176

Conclusiones	178
--------------------	-----

Capítulo III. Fuego

<i>Las acciones, los rituales y la vida</i>	181
--	-----

Francesc Gracia

1. El fuego en las religiones y sistemas de culto	182
2. La ritualidad	185
2.1. Ritualidad y sacrificios	187
3. El niño	193
3.1. Los ritos del nacimiento y la fertilidad humana/animal	193
3.2. Los ritos iniciáticos o de admisión al grupo	207
4. El adulto	212
4.1. Los rituales de cohesión social	212
4.2. Los rituales propiciatorios	221
4.3. Los rituales adivinatorios y expiatorios	224
4.4. Los rituales de la muerte	244
5. Fuego, acciones, ritualidad y vida en la cultura Ibérica	267

Conclusiones	273
--------------------	-----

Capítulo IV. Tierra

<i>Los mitos y la música</i>	275
---	-----

Josep Martí

1. El símbolo tierra	276
2. Los mitos	278
2.1. Definición	278
2.2. La investigación sobre los mitos	278
2.3. Aspectos generales de los mitos	281
2.4. Mitos y otros géneros narrativos	283
2.5. Mito y verdad	285
2.6. Los mitos y los ritos	287
2.7. Las funciones de los mitos	288

2.8. Diferentes tipos de mitos	290
2.9. La importancia de los mitos	299
3. Música y religión	303
3.1. Introducción	303
3.2. La importancia de la música en el ámbito religioso	305
3.3. Diferentes tipos de relación entre música y creencias religiosas	308
3.4. La música como factor de articulación social	312
3.5. Los instrumentos musicales	313
3.6. Acciones reguladoras para la música religiosa	315
3.7. Música religiosa frente a música secular	318
3.8. Música religiosa y medios de difusión	320

Conclusiones	322
--------------------	-----

Capítulo V. Agua

Emociones, sentimientos, experiencias y procesos religiosos	325
--	-----

Mònica Miró

1. El agua, un elemento religioso	326
1.1. El agua, fuente de vida	327
1.2. El agua, instrumento de purificación y de expiación	329
1.3. El agua, símbolo de regeneración física y espiritual	332
1.4. El agua, centro de procesos y de experiencias	333
2. Emociones y sentimientos religiosos	333
2.1. Religión y sentimiento, un tándem inseparable	334
2.2. Los estados emocionales desencadenantes de necesidades religiosas	344
2.3. Los estados emocionales resultado de vivencias religiosas	352
3. Experiencias y procesos religiosos	356
3.1. La presencia sobrenatural en la vida cotidiana	357
3.2. Vías de acceso a la divinidad: experiencias y procesos	371
3.3. Naturalezas divinas, naturalezas humanas	381
4. Emociones, sentimientos, experiencias y procesos en la religión romana	386

Conclusiones	397
--------------------	-----

Capítulo VI. El agente humano***La dimensión socioinstitucional de la religión*** 401

Jaume Vallverdú

1. La experiencia religiosa. De la comunidad espontánea a la estructura institucional	402
1.1. Ferdinand Tönnies y el estudio de la comunidad	402
1.2. Victor Turner: la <i>communitas</i> existencial y normativa	406
1.3. La contracultura y las comunidades utópicas	411
1.4. Max Weber: la rutinización del carisma y la institucionalización religiosa	413
2. La autoridad carismática y la especialización religiosa	420
2.1. Chamanes y sacerdotes. Aspectos comparativos	424
2.2. Médiums y profetas	432
3. Las nuevas formas y conductas religiosas contemporáneas	434
3.1. Modernidad occidental y dinámica religiosa	434
3.2. Dos ejemplos de diversidad: la New Age y los grupos religiosos carismáticos	441
3.3. La imagen social y la estigmatización de las “sectas”	450
3.4. El campo religioso y la competencia simbólica	454
4. El trabajo etnográfico entre los Hare Krishna	456
Conclusiones	468
Bibliografía	473
Glosario	489

Presentación

Elisenda Ardèvol y Glòria Munilla

Ésta es una obra colectiva, fruto del esfuerzo interdisciplinario de cada uno de los autores, que tiene la finalidad de acercar al lector al fenómeno religioso desde perspectivas teóricas complementarias de dos disciplinas hermanas: la Antropología y la Historia.

Cuando nos propusimos hacer esta obra y abordar el tema de la religión desde diferentes ópticas, ideamos una metáfora, un recurso estructurador de las muchas caras que toma el estudio de este fenómeno. Quisimos, pues, reencontrar la imagen de los cuatro elementos como configuradores de la totalidad del mundo en la Filosofía clásica e imagen de la totalidad recurrente en muchas de las cosmologías de las culturas antiguas o tradicionales distribuidas por los cinco continentes.

Los cuatro elementos, aire, tierra, fuego y agua, como símbolos de la composición de la naturaleza, se encuentran interconectados con el mundo de las prácticas sociales, las emociones humanas, las ideas y las creencias. Para la alquimia medieval, por ejemplo, los cuatro elementos también poseen propiedades espirituales, de manera que la transformación de la materia en la búsqueda de la transmutación de los elementos en la piedra filosofal es también una búsqueda humana y de transformación del espíritu. Pues bien, precisamente por este motivo hemos incluido un quinto elemento, síntesis de los anteriores, y que refleja la necesidad de tratar la complejidad del fenómeno religioso como una totalidad integrada: el agente humano.

En esta obra trataremos, pues, el fenómeno religioso como un “hecho total”, como un todo integrado compuesto por diferentes aspectos, dimensiones y características, y que podemos analizar desde diferentes perspectivas. No obstante, siempre debemos tener en cuenta que ninguna de las partes puede explicar el todo ni se la puede considerar como elemento causal determinante de las demás, y que ninguna perspectiva de análisis es suficiente por sí misma para explicar de manera completa y satisfactoria la naturaleza del comportamiento humano que denominamos “religioso”.

El estudio de la religión desde una perspectiva histórica y antropológica tiene como punto de partida la consideración del fenómeno religioso como hecho histórico y cultural, que adquiere su sentido en un contexto concreto; es decir, como resultado y proceso de la actividad humana. Este punto de partida común nos conduce a la reflexión sobre la variedad de prácticas, creencias, actitudes, emociones e instituciones que englobamos dentro del concepto “religión”; nos mueve en busca de la comprensión de este fenómeno a partir de la comparación transcultural y la búsqueda de similitudes y diferencias entre los sistemas religiosos a los que tenemos acceso mediante la observación empírica o a través de la arqueología y de la documentación escrita. Finalmente, también nos plantea una reflexión sobre su universalidad y la posibilidad de establecer unos rasgos generales que pudiéramos considerar universales, esto es, que se den o podamos encontrar en cualquier manifestación religiosa concreta.

Antes de iniciar nuestra lectura de los capítulos debemos detenemos un momento para diferenciar claramente, al menos por motivos puramente prácticos y orientadores, que las teorías propuestas por antropólogos e historiadores son eso mismo, teorías científicas provisionales, sujetas a revisión y cambio. Esas teorías explican los hechos observados, pero al mismo tiempo, cuando los describen y los interpretan, los construyen. En este sentido, debemos ser muy cautelosos cuando afirmamos, por ejemplo, que la religión es un fenómeno universal, ya que lo que queremos decir es que, según la definición dada en nuestra teoría, y a partir de los hechos concretos que hemos interpretado según ésta, encontramos manifestaciones religiosas en todas las culturas estudiadas, en distintas épocas históricas y localizaciones geográficas.

Debemos, también, distinguir claramente entre el fenómeno religioso como concepto teórico y el comportamiento humano concreto al que otorgamos esta significación. Asimismo, hay que diferenciar la religión como concepto abstracto y general, de las religiones como prácticas concretas, históricamente situadas, contextualmente definidas y culturalmente específicas. Así, podemos afirmar, sin caer en contradicción, que la religión es universal, pero no se manifiesta ni en el mismo grado ni de la misma forma en todas las culturas estudiadas.

No podemos presuponer que todas las culturas dan el mismo sentido al hecho “religioso”, o que entienden sus creencias o prácticas con relación a los muertos y a los seres sobrenaturales de la misma forma. No siempre podemos separar con exactitud el mundo natural del mundo sobrenatural, el mundo profano del sagrado, cuando nos enfrentamos al estudio de una cultura particular en relación con nuestro objeto teórico: la religión.

No debemos confundir, en cualquier caso, los universales abstractos –fruto de nuestras generalizaciones y de la aplicación de nuestros modelos teóricos– con los datos empíricos –fruto de nuestras inducciones, inferencias e interpretaciones de las realidades sociales y culturales que estudiamos. En sentido estricto, nunca podemos afirmar tajantemente que nuestros conceptos y definiciones de carácter general se corresponden con la realidad observada; son tan sólo instrumentos de análisis que nos sirven para entender el mundo, pero que no tienen que corresponderse necesariamente con conceptos o prácticas existentes en la cultura concreta o periodo histórico que queremos analizar.

Por este motivo, entendemos esta obra como una aproximación a los diferentes enfoques teóricos donde la religión no es ni más ni menos que un concepto abstracto, un objeto teórico muy complejo que hemos ido construyendo poco a poco y sobre el cual hemos intentado dibujar, interpretar y explicar universos simbólicos heterogéneos de diferentes culturas en distintos periodos históricos. Es conveniente, pues, establecer las distinciones entre estudiar una religión en sus propios términos y en su contexto histórico y cultural, y proponer una interpretación o estudiar la religión en general, intentando profundizar en los conceptos analíticos que se han ido proponiendo y desarrollando a partir de estudios específicos y locales con el fin de construir modelos teóricos de alcance universal.

El objetivo de esta obra es precisamente ése: asumir y comprender cómo se ha constituido el fenómeno religioso como objeto de estudio en la forma en que ha sido tratado y desarrollado desde la Historia y la Antropología, y para ello pondremos énfasis en los diferentes aspectos del fenómeno, formas de aproximación y líneas de análisis.

La presente obra se ha organizado a partir de seis capítulos, cada uno de los cuales trata el fenómeno religioso desde un aspecto y aproximación analítica diferentes:

1) El capítulo “Los cuatro elementos” es una introducción al estudio antropológico del fenómeno religioso, en el que se presentan las teorías de mayor relevancia desarrolladas desde el inicio de la Antropología hasta la actualidad.

2) El capítulo “Aire” estudia el fenómeno religioso a partir del enfoque de la historia de las religiones y se centra especialmente en el análisis de las creencias religiosas desde una perspectiva de la historia de las mentalidades. Analiza las creencias de las religiones antiguas, en especial la egipcia y la hebrea, y las sitúa en su contexto histórico y cultural, es decir, las interpreta desde la dinámica cul-

tural interna de esas civilizaciones con la intención de aproximarnos a la comprensión de sus cosmovisiones.

3) El capítulo “Fuego”, organizado a partir del estudio de diferentes sociedades antiguas, está dedicado a la función ritual del fenómeno religioso. Dicho capítulo estudia y analiza, desde la perspectiva histórica, antropológica y arqueológica, los rituales relacionados con el nacimiento, la fertilidad agraria, animal y humana, la admisión del individuo en el grupo social, la vida sexual y la procreación, la cohesión social y las relaciones humanas, así como los rituales de la muerte.

4) El capítulo “Tierra” se centra en dos productos culturales, que se encuentran íntimamente relacionados con las prácticas religiosas: por un lado, los mitos, en su calidad de narraciones con un alto contenido simbólico, que tratan de aspectos importantes de la existencia humana; por el otro, las prácticas musicales tal como se presentan en diferentes culturas, las cuales, mediante sus significaciones, usos y funciones, pueden llegar a adquirir una gran importancia dentro de la dimensión religiosa.

5) El capítulo “Agua” trata del aspecto experiencial de la religión, el sentimiento religioso y la experiencia religiosa, mediante el análisis de la relación existente entre procesos culturales y procesos psicológicos, de manera que el sentimiento religioso enlaza con formas culturales como las técnicas de adivinación o los rituales de iniciación. Este aspecto de la religión será tratado a partir de los ejemplos procedentes de la cultura clásica, y en especial de la religión romana.

6) El capítulo “El agente humano” considera los aspectos más institucionales de la religión, su dimensión social y política, el sentimiento de comunidad, la formación de la identidad y la función de los especialistas, haciendo especial hincapié en el papel de la religión en las sociedades contemporáneas y en la problemática social actual en relación con las llamadas sectas o religiones minoritarias.

Los objetivos de esta obra son que el lector pueda:

- Llegar a tener una visión de la religión desde una perspectiva histórica, cultural y contextual.
- Penetrar en el conocimiento interdisciplinario de la religión (antropológico, histórico, sociopolítico y psicológico).
- Desarrollar herramientas para el análisis del fenómeno religioso desde diferentes perspectivas teóricas.

-
- Alcanzar una comprensión holística del fenómeno religioso mediante el estudio de sus diferentes aspectos y dimensiones.
 - Reflexionar críticamente sobre el papel de la religión y de los movimientos religiosos en la historia y en el contexto de las sociedades contemporáneas.

Capítulo I

Los cuatro elementos ***Fundamentos conceptuales introductorios*** ***para el estudio de la religión***

Josep Martí

Este capítulo introductorio presenta el marco conceptual desde una perspectiva antropológica que nos servirá como punto de partida para enfocar el estudio de la religión. En primer lugar, centraremos nuestro interés en tratar la siempre difícil problemática de la definición del fenómeno religioso, aspecto que también nos obliga a no dejar de lado categorías tan importantes como la magia y la brujería. Luego daremos a conocer los principales enfoques teóricos que a lo largo del desarrollo de la Antropología han hecho su contribución para averiguar la naturaleza de las creencias religiosas. La existencia de cualquier hecho cultural se explica, en parte, mediante las funciones que el mismo ejerce en el seno de la sociedad y, por tanto, este aspecto ocupará un lugar preferencial en nuestra introducción.

Después de presentar de manera sintética las funciones principales que podemos otorgar a la religión, también deberemos tener en cuenta los diferentes criterios que hasta ahora se han establecido para clasificar el amplio espectro casuístico del fenómeno religioso en su globalidad. Cualquier intento de clasificación constituye una técnica analítica que tiene como finalidad mostrar las relaciones y afinidades de los diferentes elementos que pueden integrarse en un sistema y, en consecuencia, representa una fuente de conocimiento útil. Para acabar, en esta introducción subrayamos la necesidad de entender la religión como un fenómeno que se presenta de manera estrechamente imbricada con las estructuras sociales dentro de las cuales se produce.

1. La teoría de los cuatro elementos como metáfora

La teoría de los cuatro elementos ha estado presente durante siglos en el pensamiento occidental: aire, agua, fuego y tierra constituyen los principios

de todo lo que existe. De forma parecida a los cinco elementos de la teoría china, que datan del segundo milenio a.C. (agua, fuego, metal, madera y tierra) o de la India, que en el *Samkhya-karikas* de Ishvarakrsna (siglo III d.C.) también nos hablaba de cinco elementos básicos (espacio, aire, fuego, agua y tierra), en el pensamiento occidental, durante mucho tiempo el mundo se ha explicado por medio de la combinación e influencia mutua de estos elementos.

La teoría de los cuatro elementos la encontramos en Europa desde los primeros planteamientos de los filósofos presocráticos. Si en un primer momento se hablaba del agua como la sustancia fundamental a partir de la cual surge la materia (Tales), otros dieron esta función al aire (Anaxímenes) o bien al fuego (Heráclito). Posteriormente, fue Empédocles quien formuló la doctrina de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, a los que Aristóteles añadiría todavía un quinto: el éter, entendido como la quintaesencia o espíritu.

El aire, agua, fuego y tierra constituyen las sustancias fundamentales de la existencia material que también conciernen por analogía la vida espiritual. Cada uno de estos elementos surge de la combinación de dos principios primordiales: el agua procede del frío y de la humedad; el aire, de la humedad y el calor; el fuego, del calor y la sequedad; y la tierra, de la sequedad y el frío. Los cuatro elementos corresponden a cada uno de los tres estados de la materia: sólido, líquido y gaseoso, a los que deberemos añadir el agente que facilita su modificación: el fuego, el elemento motor y el verdadero agente de toda evolución. Se trata, pues, de elementos dinámicos, bien que también se distingue entre los activos (fuego y aire) y los pasivos (la tierra y el agua). No se consideran elementos irreductibles, sino que, según Platón, los unos se transforman en los demás.

Cuatro sustancias tiene el universo eterno que lo conforman.
dos de éstas son más pesadas, y abajo se desplazan
bajo su peso: la tierra y las olas; las dos que quedan
son ligeras completamente y, si no hay nada comprimibles,
van hacia arriba: son el aire y el fuego, más puro que el aire.
Bastante que están en el espacio separadas, mas todas las cosas
vienen de ellas y a ellas vuelven [...].

Ovidio. *Metamorfosis* (XV, pág. 388)

Estos cuatro elementos se corresponden con el tiempo y el espacio. Presuponen un orden cuaternario de la naturaleza, dentro de una concepción evo-

lutiva de la vida, en el que el ciclo empieza con el primer elemento, el agua, y acaba con el último, la tierra, pasando por el aire y el fuego. Se corresponden a las estaciones del año: invierno, primavera, verano y otoño; a los cuatro temperamentos: linfático, sanguíneo, nervioso y bilioso; y a las cuatro edades de la persona: infancia, juventud, madurez y vejez.

Los procedimientos de la Alquimia, la Astrología y otras disciplinas esotéricas extraen ideas precisamente de estos valores estructuradores. Se trata, en definitiva, de principios de clasificación y equivalencia que responden a la necesidad de armonizar no sólo la vida humana, sino también el mismo orden cósmico. Así pues, no es de extrañar que cada uno de los doce signos zodiacales tenga una especial relación con una parte del cuerpo humano, y que estos signos se dividan en cuatro grupos ternarios, y que cada uno de éstos, a su vez, gobierne uno de los cuatro elementos.

En Europa, la teoría de los cuatro elementos tuvo que renunciar a su puesto en el mundo científico a principios del siglo XIX; sin embargo, en la práctica cotidiana, los cuatro elementos han conservado parte de su significación y profunda capacidad simbólica en los sueños, el arte o los cuentos. Para Gaston Bachelard, los cuatro elementos constituyen las “hormonas” de la imaginación y, por tanto, nos ha parecido adecuado aprovecharnos de su inmensa fuerza evocativa para introducir uno tras otro los diferentes capítulos que componen esta obra.

Esta introducción reúne aquellos fundamentos conceptuales que se han elaborado desde las ciencias de la especie humana, en especial desde la Antropología, para intentar entender, estructurar, clasificar y explicar el fenómeno religioso. La función de la metáfora es unir lo que el análisis separa, recordarnos la aproximación emocional que la imagen simbólica despierta con el fin de no juzgar el fenómeno religioso según parámetros totalmente diferenciados, sino según su comportamiento de conjunto.

La suma de los cuatro elementos, y también la de los diferentes capítulos que conforman esta publicación constituyen un todo integrado, aunque no homogéneo. Igual que los diferentes elementos, estos capítulos evolucionan a partir de sí mismos a lo largo del libro y se influirán los unos a los otros. Cada uno de estos capítulos nos aporta su visión particular del mundo religioso, de la misma manera que cada uno de los cuatro viejos elementos de Empédocles servían para explicar por medio de sus diferentes características y cualidades los misterios de toda la creación.

2. Problemas de definición

2.1. Introducción

En principio, es posible considerar la religión como un fenómeno universal que, con diferentes manifestaciones y varios grados de intensidad, podemos asignar a todas las sociedades conocidas. De hecho, los arqueólogos han encontrado indicios de creencias religiosas ya en los orígenes mismos de la humanidad. Parece que el llamado hombre de Pekín (*Sinanthropus pekinensis*), que vivió hace unos 500.000 años, daba un trato ritual a sus muertos y, muy posiblemente, también conocía prácticas que hoy denominaríamos mágicas. En el hombre de Neandertal, que vivió en el paleolítico medio, ya aparece claramente deliberado el entierro de los muertos. Esto y otras prácticas rituales que se le asocian nos hace pensar en la posible existencia de ideas relativas al mundo sobrenatural (Waal, 1975, págs. 133-135). Todos estos indicios para la existencia de creencias de cariz religioso aparecen ya de manera mucho más clara en el *Homo sapiens* desde hace más de 60.000 años.

El hecho de que podamos entender la religión como un fenómeno tan extendido no quiere decir, sin embargo, que no nos encontremos con grandes dificultades a la hora de definirlo. De hecho, esta tarea no resultaría muy difícil si nos centrásemos en la religión de una única cultura en un periodo determinado. La dificultad reside, pues, en querer entender la problemática desde una perspectiva general o transcultural, que, de hecho, es lo que tiene que perseguir una definición de religión para que sea aceptable.

Si la citada tarea no resulta fácil para los antropólogos, al mismo tiempo, ellos no pueden ignorar las definiciones intuitivas que pueden presentarse en sociedades concretas y que no tendrían que hallarse en contradicción con los intentos de definición general de religión por parte de la disciplina (Spiro, 1972, pág. 116). En realidad, tal como dijo Schleiermacher, la religión, en abstracto, sólo es posible porque existen las religiones en concreto (Duch, 1984, pág. 150). Clifford Geertz ya se quejaba en los años sesenta de que entonces todavía no se contaba con una teoría general de la religión que fuera plenamente convincente (Geertz, 1992, pág. 87), y en los años transcurridos hasta hoy, aunque han aumentado en número los estudios sobre manifestaciones concretas del fenómeno religioso, tampoco podemos decir que hayamos avanzado demasiado en ese terreno.

2.2. El componente subjetivo

De hecho, uno de los principales problemas que tenemos a la hora de definir la religión es el componente etnocéntrico¹ que se encuentra inherente al mismo marco conceptual que utilizamos para entender la realidad.

En la cultura occidental, por ejemplo, el pensamiento de tipo dicotómico es muy característico y, por tanto, estamos acostumbrados a distinguir entre el mundo religioso y el profano, aunque esta distinción no es en absoluto generalizable a todas las culturas. Las hay que ni siquiera tienen en cuenta el concepto abstracto de “religión” (este concepto no aparece, por ejemplo, en las lenguas polinesias), circunstancia que ni mucho menos quiere decir que a sus miembros les falten comportamientos que según nuestra visión podemos calificar claramente de “religiosos”. Además, no todas las culturas conceden la misma importancia a la religión. Así, por ejemplo, en las diferentes sociedades estudiadas por Edward H. Winter, mientras que para los iraqw de Tanzania las creencias y prácticas religiosas tenían un papel central, en la sociedad también de tipo patrilineal (como la anterior) de los amba de Uganda su papel era completamente periférico (Winter, 1972, pág. 181-202). Y es que la propia idea de sobrenatural con la que pretendemos entender el fenómeno también nos dará algunos problemas.

Entendemos por sobrenatural aquellos poderes que no son humanos ni están sujetos a las leyes de la naturaleza. No obstante, por otra parte, no deberá costarnos demasiado entender que para los creyentes sus nociones sobre el hecho sobrenatural también pueden parecerles muy “naturales”.

Respecto a este tema, Durkheim ya escribió que para que se pueda afirmar que determinados hechos son sobrenaturales, es necesario tener antes la percepción de que hay un orden natural de las cosas, es decir, que los fenómenos del universo están relacionados entre sí a partir de relaciones necesarias denominadas *leyes* (Durkheim, 1982, pág. 24).

Es realmente difícil llevar a cabo el estudio de la religión de manera objetiva. La práctica de cualquier religión implica un componente altamente emotivo, los sentimientos, que difícilmente pueden ser compartidos si uno no se siente partícipe de la religión en cuestión. El componente irracional tan elevado del fenómeno religioso hizo que el antropólogo americano de tipo evolucionista Lewis Henry Morgan (1818-1882) desistiera en su empeño de incluir la religión en los objetivos de inves-

1. Entendemos por etnocentrismo la actitud según la cual un grupo o sistema cultural utiliza sus propias categorías y valores para entender la realidad de otros grupos o sistemas culturales diferentes.

tigación de un trabajo tan ambicioso como el que escribió con el título de *Ancient society*:

“El desarrollo de las ideas religiosas está rodeado de tales dificultades intrínsecas que puede que jamás sea objeto de una exposición perfectamente satisfactoria. La religión se dirige en tan gran parte a la naturaleza emotiva e imaginativa, y en consecuencia moviliza elementos de conocimiento tan incierto, que todas las religiones primitivas resultan grotescas y hasta cierto punto ininteligibles. El tema queda, pues, fuera del plan de mi obra, salvo por algunas sugerencias incidentales que puedan salir al paso”.

Citado en M. Harris (1981). *El desarrollo de la teoría antropológica* (pág. 174)

En realidad, el término religión tal como lo conocemos actualmente, es decir, como indicador de un cierto tipo de relación entre los seres humanos y la realidad sobrenatural, fue formulado por primera vez dentro de la tradición romana, y elaborado más tarde en el contexto del cristianismo por los padres de la Iglesia en la época medieval. No obstante, lo que a menudo no resulta tan fácil es separar el concepto de religión de otras ideas con las que la tradición occidental, por su experiencia con el cristianismo, lo asocia indefectiblemente.

Así, por ejemplo, la religión no está necesariamente asociada a la moralidad. Hay religiones éticas o morales, en el sentido de que implican un sistema de normas morales de conducta que influyen en el comportamiento de los creyentes. Sin embargo, en muchas tradiciones culturales, a las divinidades no les interesa en absoluto el tipo de comportamiento que puedan tener las personas durante su existencia, de manera que, en estos casos, el componente ético es muy débil o incluso inexistente.

La dicotomía entre magia y religión, tan típicamente occidental, es más bien la excepción en el resto del planeta (Pandian, 1991, pág. 9). Muchas religiones demuestran un interés para explicar los orígenes de la creación, por lo que poseen mitos que explican cómo se creó el mundo, los llamados mitos cosmogónicos. No obstante, esta característica tampoco es, ni mucho menos, generalizable a todas las religiones.

2.3. La interpretación intelectualista

Como punto de partida para acercarnos al fenómeno religioso puede servirnos la definición mínima formulada por Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917) en el si-

glo XIX. Según este antropólogo británico, el elemento esencial en todas las religiones es la creencia en seres espirituales (Tylor, 1929, pág. 424).

Tylor entendía la religión como el resultado de un proceso evolutivo de talante natural, progresivo y regular, producido según las leyes naturales de las capacidades mentales del *Homo sapiens*. Debemos entender el pensamiento de Tylor como una reacción a las teorías degeneracionistas relacionadas con los entonces llamados “salvajes”.

Tylor con su evolucionismo, como creía en la unidad psíquica de la humanidad, pretendía adoptar una perspectiva progresista del desarrollo de la religiosidad humana. Consideraba las creencias religiosas de las sociedades primitivas coherentes y perfectamente racionales, aunque basadas en falsas premisas. Pensemos que en el siglo XIX se acostumbraba a distinguir entre las religiones de los “primitivos” y de los “civilizados”, una distinción basada en la dicotomía entre religiones naturales y proféticas que ya en el siglo XVIII habían establecido David Hume (1711-1776) y otros (Pandian, 1991, pág. 196).

Obviamente, la teoría que defendía Tylor, según la cual todas las creencias e instituciones religiosas –incluyendo, por tanto, las de su sociedad– habrían experimentado una evolución natural, tenía que resultar subversiva por su relativismo cultural implícito. Este relativismo ya se pone de manifiesto en la conocida definición que Tylor daba de cultura:

“Aquel conjunto complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, ley, moral, costumbre y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad.”

E.B. Tylor (1929). *Primitive Culture* (pág. 1)

Tal como escribió Klaus P. Hansen, aquella definición tenía que chocar por fuerza contra la moral victoriana inglesa, ya que utilizaba para los “primitivos” palabras como arte, saber, moral, religión, mientras que antes se empleaban conceptos como costumbres, mitos, adoración a los dioses, magia, rituales, etc. (Hansen, 1995, pág. 15).

Prácticamente todas las religiones creen en un tipo de alma, algo que sobrevive a la propia muerte de la persona.

Lo que acabamos de ver hará que Edward B. Tylor llegue a la conclusión de que la creencia en el alma fue la primera manifestación de la religión.

Dentro de la perspectiva evolucionista del filósofo británico Herbert Spencer (1820-1903), la religión se originó con especulaciones encaminadas a entender la realidad de los sueños. De estas especulaciones surgió la idea de que todo el mundo

posee un doble que sobrevive a la muerte y que se aparece en los sueños en forma de espíritu. El concepto de *espíritu* constituye la primera noción de ser sobrenatural; de ahí, por evolución, se pasaría a la idea de Dios.

De manera muy similar, Tylor también vio los orígenes de la religión en la necesidad de explicar el mundo, en la necesidad de comprender el mundo de los sueños, de las visiones, de los estados alterados de conciencia que se producen en las experiencias de tránsito y en la muerte.

Animismo es el término que utiliza Tylor para designar la creencia en la existencia del alma, tanto para los seres vivos como para los objetos sin vida.

De hecho, esta creencia, como hemos visto, también constituye la definición mínima que el citado antropólogo inglés dio de religión, que es, precisamente, el tema central de su obra *Primitive Culture*. Tylor habla de un animismo inferior que tiende a ser amoral; después de la muerte, el alma sobrevive en una condición que no depende de lo que haya hecho en vida. El animismo superior, en cambio, implica una idea de retribución según la cual el alma es premiada o castigada teniendo en cuenta su conducta durante la vida (Harris, 1981, pág. 176).

La visión de Tylor considera sólo los componentes cognitivos de la religión y apenas menciona los rasgos institucionales. De ahí que podamos encuadrar su definición de religión dentro del conjunto de las teorías psicológicas y cognitivas.

2.4. La interpretación psicológica y emocionalista

Si Tylor entendía la religión básicamente como una respuesta a la necesidad de explicar el mundo, R.R. Marett (1866-1943), después de criticar esta visión claramente intelectualista, a la hora de explicar el fenómeno religioso hizo hincapié en la esfera emotiva de la persona.

Para él, las religiones en las sociedades preliterarias eran, en primer lugar, una cuestión de sentimiento más que de pensamiento, y esta dimensión afectiva no tenía que desaparecer en la manera de entender la religión por parte de las sociedades técnicamente más evolucionadas (Cunningham, 1999, pág. 24).

R.R. Marett, en su libro *The Threshold of Religion*, introdujo el concepto de animatismo, que definía como la creencia en poderes sobrenaturales de tipo impersonal. Este antropólogo inglés, de acuerdo con su enfoque evolucionista, consideraba la creencia del animatismo como una idea predecesora del animismo. Según él, el animatismo constituía el estadio primero y más primitivo en el desarrollo de la religión. Criticaba el concepto de religión de Tylor basado en el animismo, porque no

tenía en cuenta la personificación de objetos inanimados que no incluyeran la idea de alma.

Marett partía de ideas como el *mana* en Oceanía. El *mana* es una fuerza difusa que se presenta como un tipo de energía en objetos, lugares o seres vivos. El término *mana* se localiza básicamente en Melanesia y la Polinesia. Animatismo no es el *mana* en sí, sino el hecho de que determinadas personas, animales u objetos pueden tener *mana*; es decir, por medio de esta fuerza sobrenatural –el *mana*– también los objetos inanimados pueden considerarse animados. Además del *mana*, Marett tenía en cuenta otras creencias similares como la del *mulungu* u *orenda*, por ejemplo, tal como se presentaban en África y América, respectivamente. Todas estas creencias se refieren a un poder sobrenatural que no implica necesariamente una connotación personal de entidades animistas y que puede manifestarse en determinadas personas, espíritus, elementos u objetos de la naturaleza.

Otras creencias similares al *mana*

El *baraka*, en el islam, el *maxpe*, entre los indios Crow, el *wakan*, entre tribus indias siouan, *manitou*, entre los algonquinos y *buha*, entre los shoshone son también conceptos similares al *mana*.

El *animatismo* es, pues, el nombre que recibe la tendencia consistente en considerar y tratar objetos inanimados como si estuvieran verdaderamente vivos y, por tanto, con sentimientos y voluntad propios.

Un aspecto importante que es necesario tener en cuenta, no obstante, es que el animatismo en sí no tiene que sugerir forzosamente la idea de culto hacia los objetos que se consideran animados.

Como escribieron Beals y Hoijer (1976, pág. 569), por ejemplo, los indios de California que creen que un árbol puede matar a una persona, si así lo desea, con el solo hecho de dejar caer una rama sobre aquélla, no veneran, por ese mismo motivo, a los árboles, y tampoco creen que contengan espíritus a los que se deba rendir culto.

Sin embargo, la delimitación entre los conceptos de animatismo y animismo no aparece siempre de manera nítida y, a causa de la proximidad semántica de los dos conceptos, hoy se tiende a hablar sólo de animismo. Pero el rasgo más importante de la perspectiva de Marett sobre el fenómeno religioso es su énfasis en la dimensión emocional. Asimismo, dentro de estas interpretaciones psicológicas y emocionalistas debemos encuadrar la teoría freudiana en torno a la religión.

Para Freud, igual que para otros intelectuales como el folklorista inglés Sir James Frazer (1854-1941), la religión era un fenómeno infantil e irracional, que acabaría siendo eliminado con el desarrollo de la racionalidad y la ciencia.

Sigmund Freud, elaborando una teoría psicoanalítica sobre las religiones tribales en su conocido libro *Tótem y Tabú* (1913), contribuyó al estudio de la religión mediante sus hipótesis que establecen un paralelismo entre los rituales personales y los colectivos.

Freud consideraba la religión como un tipo particular de emocionalidad propia del comportamiento adulto distorsionado a causa de experiencias traumáticas o desagradables de la infancia olvidadas por la parte consciente de la mente y reprimidas en la inconsciente (Cunningham, 1999, pág. 25). De hecho, este médico vienes entendía la religión como un tipo de neurosis infantil de la humanidad. Será en el contexto de la familia donde el niño reciba la experiencia de seres poderosos, benefactores o malhechores, con los que se puede llegar a relacionar por varios medios que aprende en el proceso de enculturación². Así pues, en este importante momento de crecimiento del individuo se produce una experiencia personal de seres suprahumanos y de la eficacia del ritual (Spiro, 1972, pág. 128).

Una de las contribuciones de Freud al estudio de la religión reside en su desarrollo de la idea de proyección. Según Freud, el mundo sobrenatural aparece de forma paralela al natural, como un tipo de proyección. Freud detectó una cierta correspondencia entre la manera que tienen las personas de encararse a sus dioses, cómo se comunican con éstos e intentan controlarlos con la experiencia que estas personas tuvieron con sus progenitores cuando eran niños. Así pues, en aquellas culturas donde los niños son castigados con frecuencia, los dioses acostumbran a ser malévolos y castigan, lo cual sucede exactamente a la inversa cuando los padres muestran un comportamiento de tipo benévolo. El dios judeocristiano era así, sencillamente, la imagen proyectada del padre, severo y patriarcal.

Estamos hablando de un sistema proyectivo, de un sistema que se caracteriza precisamente por estructurar el mundo exterior y las relaciones que las personas establecen con éste, según unas pautas fijadas en una experiencia anterior durante la infancia, es decir, por medio de las primeras experiencias, durante la ontogénesis (Pandian, 1991, pág. 56).

Los símbolos que representan el mundo sobrenatural se modelan según experiencias humanas, en particular según las experiencias vividas en la familia. Algu-

2. La enculturación es el conjunto de procesos mediante los cuales el individuo asimila los contenidos de una cultura.

nos estudios antropológicos posteriores han recogido datos etnográficos que apoyan la teoría freudiana. De esta manera, por ejemplo, en los estudios que Fortes llevó a cabo sobre la religión tallensi se constataba que todos los conceptos y creencias examinados constituían extrapolaciones religiosas de experiencias surgidas de las relaciones entre padres e hijos (Spiro, 1972, pág. 129).

2.5. La cuestión del antropomorfismo

Con esta perspectiva freudiana entramos en la cuestión del *antropomorfismo*³, aspecto que, de otro lado, suele tener un papel importante en las religiones. Muchos investigadores han observado que en la construcción social de la realidad sobrenatural se utilizan características antropomórficas, antropopsíquicas y antroposociales. De hecho, el antropomorfismo no se limita ni mucho menos al ámbito religioso, sino que hay que entenderlo simplemente como una de las diferentes formas de captar la realidad que nos rodea. El antropomorfismo constituye una visión errónea de la realidad que puede ser involuntaria, como cuando interpretamos a modo de voces el ruido del viento que se cuela por las rendijas de una puerta o como sombras humanas lo que, de hecho, sólo son proyecciones de los árboles a la luz de la luna. No obstante, el antropomorfismo también puede ser perfectamente deliberado y consciente, como cuando se utiliza como recurso metafórico y se habla de la “pasión” de la naturaleza, la “violencia” de los volcanes o la “nobleza” de ciertos animales.

Una de las características generales de las religiones es precisamente la tendencia a representar las manifestaciones de lo sobrenatural de manera personificada; y, si bien no podemos decir que todas las deidades aparezcan siempre representadas con forma humana, sí podemos afirmar que poseen siempre algunas cualidades de la persona.

Max Müller (1823-1900) afirmaba que la proyección de atributos humanos en fenómenos naturales, o antropomorfismo, resulta de la habilidad subdesarrollada de abstracción (Pandian, 1991, pág. 186). Los fenómenos religiosos constituyen sistemas proyectivos en los que el hecho religioso sirve como metáfora o modelo que vehicula el yo simbólico en su dimensión de lo sagrado. De esta manera, la divinidad puede estar representada por una figura masculina

3. El antropomorfismo es la atribución de características humanas a seres u objetos no humanos.

con largas barbas y racionalidad humana, y puede mostrar sentimientos y pasiones igual que las personas.

De la misma manera que las personas conceptualizan a los seres sobrenaturales según su imagen física, social y psicológica, también organizan el mundo de las divinidades según los esquemas de la organización terrenal: la idea, por ejemplo, de un dios supremo rodeado de grupos de ángeles y otros seres celestiales no hace sino reflejar las estructuras jerárquicas propias de la sociedad que cree en ellos; o el hecho de que muchos dioses estén casados y tengan también descendencia no es sino un calco fiel de las estructuras familiares. Por otra parte, el hecho de que los dioses amen su creación recuerda evidentemente a las relaciones habituales del padre con sus hijos. Pues bien, así como hablamos de antropomorfismo, también lo hacemos de *teriomorfismo* o *zoomorfismo* cuando la representación de la divinidad se parece a los animales.

En el caso concreto de la religión, esta tendencia hacia el antropomorfismo se ha interpretado tanto por razones cognitivas –tomado como un recurso para facilitar la comprensión del mundo sobrenatural– como por razones emocionales, en el sentido de que este mundo sobrenatural antropomorfizado puede responder mucho mejor a las necesidades emocionales de los seres humanos. Según Freud, esta antropomorfización hace que se pueda sentir más cerca este mundo sagrado que de otra manera le resultaría mucho más extraño y, en consecuencia, de este modo resulta, también, mucho más controlable.

2.6. Las interpretaciones sociológicas

Contrastando claramente con estas teorías de tipo psicológico y cognitivo, o psicológico y emocionalista, para explicar el fenómeno religioso existen las teorías de talante sociogénico o sociológico.

Todavía completamente dentro del pensamiento evolucionista, William Robertson Smith (1846-1894), distanciándose del cognitivismo de Tylor, intentó entender la religión desde una perspectiva estructural. Su hipótesis principal era que las instituciones religiosas y las políticas forman parte de un mismo conjunto de costumbres sociales. El individuo adquiere sus creencias como miembro de la sociedad y percibe el mundo a partir de categorías sociales y gracias a los rituales. Mediante la religión, los miembros de la sociedad refuerzan los vínculos no sólo con las fuerzas divinas, sino también consigo mismos.

Tal como escribió Marvin Harris, el mito y la doctrina que para algunos investigadores, como por ejemplo Frazer, constituían temas centrales para la esencia de la religión, para Robertson Smith sólo eran meros epifenómenos:

“Cuando estudiamos las estructuras políticas de la sociedad primitiva no empezamos preguntándonos qué es lo que se sabe de los primeros legisladores o cuál fue la teoría que elaboraron los hombres para dar razón de sus instituciones; lo que tratamos de entender es cómo eran esas instituciones y cómo modelaban las vidas de los hombres. Del mismo modo, al estudiar la religión semítica no debemos comenzar preguntándonos lo que contaba sobre sus dioses, sino cuál era el funcionamiento de las instituciones religiosas y cómo modelaron esas instituciones las vidas de los fieles creyentes.”

Citado en M. Harris (1981). *El desarrollo de la teoría antropológica* (pág. 181)

Pero dentro de las teorías de tipo sociológico sobre la religión, uno de los pensadores que más han influido en la Antropología de la religión ha sido, sin duda, el sociólogo francés Émile Durkheim (1858 -1917). Con su trabajo *Formes élémentaires de la vie religieuse* –la última de las grandes obras de Durkheim– intentaba descubrir los orígenes de la religión. Centrando su comprensión de la religión en la dicotomía sagrado/profano, buscó la explicación del fenómeno religioso en los procesos sociogénéticos. Para Durkheim, la religión, como hecho eminentemente social, representa la *deificación* o apoteosis de la sociedad.

Dentro de esta perspectiva, la religión va mucho más allá de la mera existencia de ideas sobre dioses y espíritus y, por consiguiente, no la podemos definir exclusivamente en relación con estos últimos. Para Durkheim, las ideas religiosas, los conceptos básicos, como dios, alma, espíritu o tótem, no son sino el producto de sentimientos colectivos, es decir, que se deben a la manera en que se experimenta la sociedad.

La religión se pone de manifiesto mediante dos tipos de fenómenos o categorías fundamentales: las creencias –articuladas en un sistema unificado– y las prácticas relativas a las cosas sagradas, esto es, el sistema de culto. Las primeras son –según Durkheim– estados de opinión consistentes en representaciones; el sistema de culto supone formas de acción muy determinadas (Durkheim, 1982, pág. 32).

Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantienen, bien entre sí, bien con las cosas profanas. En este contexto, hablamos de *dogma* como el conjunto de creencias que afirman los elementos permanentes del mundo sobrenatural. Por muy vagas que sean las creencias, todas las religiones son dogmáticas. Los ritos son las reglas de conducta que prescriben cuál debe ser el comportamiento de la persona respecto de las co-

sas sagradas. Todas las creencias religiosas presentan como característica común idéntica una clasificación de las cosas reales o ideales –tal como se las representan las personas– en dos clases, dos géneros opuestos, delimitadas por los conceptos *profano* y *sagrado*. Y, de hecho, éste es, según Durkheim, el rasgo distintivo del pensamiento religioso: la división del mundo en dos dominios, el de lo sagrado y el de lo profano; el hecho específico de organizar la realidad en torno al par de polos básicos mencionados.

De esta manera, se produce una división bipartita del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen de una manera radical. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquéllas a las que se aplican esas prohibiciones y han de permanecer distanciadas de las primeras (Durkheim, 1982, pág. 36). De acuerdo con estos presupuestos, Durkheim llegó a la definición de religión que vemos a continuación:

“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.”

É. Durkheim (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa* (pág. 42)

Es importante en esta definición la idea de Iglesia, es decir, una colectividad de fieles dotada de un alto grado de organización asociativa, con una jerarquía, normas y burocracia muy establecidas. La Iglesia es precisamente aquello que según Durkheim separa a la magia de la religión, ya que si, por una parte, no puede haber religión sin Iglesia, por la otra, no hay magia con Iglesia.

El hecho de entender la religión de esta manera también permite, según Durkheim, considerar el budismo como religión, porque aunque no siempre cuente con la figura de la divinidad, no faltan en el sistema de creencias de esta religión la referencia a las cosas sagradas (Durkheim, 1982, pág. 33).

Para Durkheim, la idea del totemismo, que él, por equívoco, consideraba prácticamente universal, fue fundamental para su manera de entender la religión. Durkheim consideraba el tótem como símbolo de la divinidad y, por tanto, dios constituía la personificación del clan. De esta conclusión se deducía que todos los objetos del culto religioso simbolizan las relaciones sociales y, en consecuencia, cumplen un importante papel en el mantenimiento de la sociedad.

La palabra *tótem* procede de tribus indias norteamericanas. El totemismo implica la asociación simbólica a título individual o colectivo con animales, plantas, objetos

u otras manifestaciones –llamadas tótems– a los que, considerados los emblemas o antecesores mitológicos de estas personas, se les otorga poderes sobrenaturales.

Se ha criticado la definición dada por Durkheim en el sentido de que el término sagrado, que este sociólogo entiende como esencia de la religión, es demasiado vago como para ser la base de una definición. De hecho, la forma en que él entiende la religión es demasiado amplia y, al mismo tiempo, demasiado estrecha. Demasiado amplia porque en su definición también cabrían fenómenos propios de otras esferas sociales (como, por ejemplo, del mundo de la política); demasiado estrecha, porque cuando identifica religión con Iglesia quedan fuera de la esfera religiosa fenómenos que están claramente relacionados con poderes y seres sobrenaturales (como, por ejemplo, todo el que pertenece al mundo de la magia). Para Durkheim, la magia era antisocial y, como tal, la consideraba fuera del ámbito de la religión estricta (Pandian, 1991, pág. 12).

2.7. La dicotomía sagrado/profano

De hecho, la dicotomía sagrado/profano, que tanta importancia adquirió para Durkheim, ya que la consideraba la especificidad básica del pensamiento religioso, ha marcado en gran medida las aproximaciones antropológicas a la religión.

Para el antropólogo inglés Radcliffe-Brown (1881-1955), por ejemplo, cualquier sociedad posee, inevitablemente, dos concepciones diferentes de la naturaleza –en cierta manera también en conflicto. Se trata de la naturalística, que se encuentra implícita en la tecnología y que se ha convertido en dominante en la cultura occidental, y la espiritualista, que es precisamente la que encontramos en el mito y la religión (Morris, 1987, pág. 1).

El hecho sagrado y el profano representan dos modalidades de experiencia, dos formas de estar en el mundo. En palabras de Berger (1999), el hecho sagrado es aquella cualidad de poder misterioso e inspirador de temor, externo a las personas, pero que aun así tiene que ver con ellas, y que se cree que reside en determinados objetos de la experiencia.

El hecho sagrado aparece como una propiedad estable o efímera de ciertas cosas (objetos de culto), determinados seres humanos reales (sacerdotes), seres imaginados (dioses, espíritus), determinados animales (vacas sagradas), ciertos espacios (templos, lugares sagrados), determinadas épocas o momentos del año (Semana Santa, Ramadán). Se ha considerado el hecho sagrado como una categoría en la que

se apoya la actitud religiosa, de manera que la religión consistiría sencillamente en la administración del hecho sagrado. El hecho sagrado se encuentra en oposición al caos, de manera que la circunstancia de que la persona esté en la relación correcta con el hecho sagrado significa que estará protegida contra las pesadillas y amenazas del caos.

La dicotomía sagrado/profano es también central para las diferentes teorías acerca de la religión de Mircea Eliade (1907-1986). Este estudioso rumano de las religiones comparadas define el hecho sagrado como *kratofania*, es decir, como revelación de una fuerza en la naturaleza o en un ser. Toda la naturaleza es capaz de revelarse como una sacralidad cósmica. Esta revelación o manifestación es identificada como *hierofania*, esto es, como aquel acto o manifestación del hecho sagrado que en realidad no pertenece a nuestro mundo.

Para Mircea Eliade, el hecho sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esta conciencia, de manera que ser persona significa, ya de por sí, ser religioso (Eliade, 1978, I/17).

Eliade entiende el hecho sagrado no sólo como un conjunto de estructuras simbólicas propias del fenómeno religioso, sino también, y sobre todo, como experiencia psíquica individual. Más allá de que se objetivice en fenómenos culturales, tales como los ritos y los mitos, también existe como experiencia mental y existencial (Wunenburger, 1981, pág. 10). Esta experiencia del hecho sagrado induce no sólo a determinados sentimientos, sino que también es una manera de ser.

De hecho, al fundamentar mediante estas perspectivas el fenómeno religioso en algo irreductible –la experiencia del hecho sagrado–, la religión recibe una autonomía muy criticable. Aunque no debemos negar el valor heurístico de la dicotomía sagrado/profano, además del problema que implica la imposibilidad de separar sus dos miembros con claridad, también hay que tener presente que sería incorrecto pretender generalizar para todas las culturas la percepción de esta dicotomía tal como se presenta en la sociedad occidental. A la vista de los datos etnográficos de que ya disponemos en la actualidad, no podemos afirmar que la dicotomía sea válida para todas las sociedades.

2.8. La religión como mundo simbólico

Por todo lo que hemos visto hasta ahora, el núcleo central en los intentos de definición de la religión se encuentra en la creencia en un mundo sobrenatural que la entiende como un conjunto de fenómenos que se conceptualizan como superiores

a la naturaleza, o bien que constituyen un mundo aparte del natural. Será entonces cuando se hable de la dicotomía sagrado/profano.

Asimismo, ha habido otras definiciones. El antropólogo Clifford Geertz, por ejemplo, formuló, desde una perspectiva simbolista, una definición de religión totalmente diferenciada de las anteriores. Esta definición ha sido la más citada en el terreno de la Antropología después de la de Tylor:

“[Religión es] Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”

C. Geertz (1992). *La interpretación de las culturas* (pág. 89)

En esta definición, Geertz, sin hacer que la idea de religión se base en los espíritus, sugiere la influencia de la religión en la estructura social cuando la describe como un sistema simbólico que da sentido al orden cósmico en la existencia y que configura nuestra percepción de la realidad.

Como expresó el mismo Geertz, para un antropólogo la importancia de la religión reside precisamente en su capacidad de servir, tanto desde un punto de vista individual como colectivo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo y del yo. La religión constituye un modelo de la realidad dada y también un modelo para el comportamiento dentro de esta realidad, con todas las funciones de tipo social y psicológico que ello obviamente implica (Geertz, 1992, pág. 116).

2.9. La religión: un fenómeno complejo

Está claro que la religión no puede ser definida tan sólo como un sistema de ideas que organiza las relaciones de los miembros de una colectividad con su expresión cultural del hecho sobrenatural. En general, también incluye comportamientos, sentimientos, prácticas e instituciones que se desarrollan a partir de la idea de culto. Pues bien, sin lugar a dudas esa serie de factores constituye un grupo de marcas que nos acercan a la esencia del fenómeno. No podemos afirmar que –más allá de la definición mínima de la creencia en seres espirituales– existan marcas absolutamente imprescindibles para definir la esencia de la reli-

gión, ya que siempre encontraremos alguna religión concreta que carezca de alguna de esas marcas, pero el simple hecho de tenerlas en cuenta ya nos ayuda a comprender el fenómeno. Ni siquiera la creencia en estos seres espirituales es completamente absoluta.

Religiones sin seres espirituales

El caso típico es el del budismo, que no en balde ha sido denominado una religión sin dios, dado que en algunas de sus formas principales, como por ejemplo en el budismo theravada (una de las dos grandes ramas históricas del budismo) no existe la idea del ser espiritual sobrenatural. Se considera que Buda llegó a un estado muy perfecto de espiritualidad, aunque, a pesar de eso, es visto sencillamente como un ser humano.

Como el propio Durkheim observó, también sucede lo mismo con el jainismo de la India (Durkheim, 1982, pág. 30). Se puede considerar que los jainistas son ateístas, ya que no admiten un creador del mundo por la sencilla razón de que éste es eterno y no puede haber existido un ser perfecto desde la eternidad. Los Jina –título que recibe cada uno de los veinticuatro patriarcas de la tradición jaina– se hicieron perfectos, aunque no desde el principio. Lo sobrenatural tampoco es importante para el confucianismo, ya que lo importante para esta religión es precisamente aceptar la armonía natural del mundo.

La idea de culto, aunque tampoco es absolutamente generalizable y se manifiesta en grados bastante diferentes, según las religiones también constituye un aspecto harto fundamental del pensamiento religioso. Íntimamente relacionado con todo lo anterior se encuentra la institucionalización, es decir, la regulación social de las creencias con todo lo que eso implica para la vida del individuo y la existencia de instituciones directamente relacionadas.

Si resumimos todo lo que hemos ido viendo hasta ahora, y siendo muy conscientes de las dificultades que implica cualquier intento de definición, podemos entender la religión como un sistema de creencias, valores y prácticas basados en la idea central de un mundo o esfera espiritual –al margen de que pueda estar poblado o no de seres sobrenaturales– que se encuentra en oposición al mundo empírico y en el que puede influir.

La religión es, en palabras de Peter Berger, un universo de significaciones humanamente construido (1999, pág. 242). En cualquier caso, nunca debemos entender estos sistemas de creencias como sistemas estáticos, sino como configurados por conjuntos de procesos siempre determinados históricamente. Así pues, habrá que entender la religión como una proyección humana arraigada en infraestructuras específicas de la historia (Berger, 1999, pág. 249). De ahí también que los citados sis-

temas se reformulen de manera continua e incluso se influyan mutuamente, y a menudo se conviertan en sistemas de una clara naturaleza híbrida.

El antropólogo americano M.J. Herskovits acuñó el término *sincretismo*⁴ para hacer referencia a esa hibridación de elementos procedentes de diferentes religiones. Esto implica tanto la adopción dentro de un sistema religioso de elementos procedentes de otra religión como el hecho de que algunos de los elementos pertenecientes al sistema religioso autóctono experimenten cambios morfológicos, semánticos o funcionales a causa de estos fenómenos transculturales.

Ejemplos de sincretismo los encontramos por todas partes. En Japón, por ejemplo, el budismo importado de Corea pasó a ser religión de estado durante el siglo VIII. Las ideas budistas modificaron rápidamente la imagen de los dioses autóctonos. Con el paso del tiempo se llevó a cabo la fusión entre divinidades locales con la idea de Buda y de los *bodhisattvas*. En un principio, los dioses se veían como necesidades de la iluminación y la redención a través de la cual podían llegar a ser budas o *bodhisattvas*. Después se creía que los dioses autóctonos eran la huella venida de arriba de budas o de *bodhisattvas*, de manera que éstos constituían su situación primigenia, y al final del proceso se acabó por entender que Dios y Buda constituían un solo cuerpo (Naumann, 1996, pág. 198).

3. La cuestión de la magia

3.1. La perspectiva evolucionista

Los antropólogos evolucionistas consideraban la magia como una expresión del primer desarrollo mental y cultural. Para Tylor, la magia es una falsa ciencia, equivocada, y pertenece a los estadios más tempranos de la humanidad, a pesar de que, aun así, acepta que también puede continuar subsistiendo de alguna manera en estadios posteriores del desarrollo de la civilización.

Frazer, uno de los primeros y más importantes teorizadores de la magia, también entiende la magia como un estadio previo de la evolución, al cual seguiría la religión, y después la ciencia, hasta llegar, de ese modo, al estadio más alto desde el punto de vista evolutivo. La magia, considerada por Frazer la hermana bastarda de las ciencias, surge de una concepción equivocada, de una asociación de ideas basa-

4.El sincretismo es el conjunto de procesos que tienen como resultado la hibridación de elementos culturales de diferente origen étnico.

das en una interpretación defectuosa de los procesos de causa y efecto; es, en realidad, una pseudociencia. La religión supone un adelanto sobre la magia, ya que sustituye esta falsa asociación causal por la incertidumbre y la conciliación conseguida por medio de la plegaria. Con la ciencia se vuelve a los principios de causa y efecto, pero esta vez con una base cierta.

En realidad, tanto la magia como la religión o la ciencia obedecen, entre otras razones, a la necesidad de encontrar modelos explicativos para la existencia humana. Esta diversidad de recursos explicativos intenta enmendar las deficiencias explicatorias y predictivas del razonamiento cotidiano del sentido común. Intentan entender los fenómenos en los que se inserta la existencia humana como manifestaciones de una realidad subyacente y escondida. No obstante, tanto la magia como la religión, dentro de la perspectiva evolucionista, fracasan en estos intentos a causa de su personalismo por el hecho de moldear el mundo en términos humanos en lugar de intentar entenderlo a partir de una realidad empírica y objetiva. Tanto Tylor como Frazer habían predicho que la humanidad en el futuro no necesitaría ni la magia ni la religión; éstas serían reemplazadas por la ciencia, que proveería de todas las explicaciones y la sociedad se mantendría con instituciones racionales.

Aun así, lo que quizá no vieron estos evolucionistas es que ciencia y religión son mucho más diferentes de lo que se deduce de esta simple concepción evolutiva de la humanidad, que las presenta como equivalentes, aunque pertenecientes a distintos estadios evolutivos.

Tanto la ciencia como la religión intentan poner solución a las deficiencias de tipo explicatorio o predictivo del razonamiento de la vida cotidiana, y ambas entienden los fenómenos de nuestro mundo como manifestaciones de una realidad oculta y subyacente.

Pero, de hecho, con nuestra perspectiva actual, podemos afirmar que la religión y la ciencia se plantean cuestiones diferentes, parten de premisas distintas, persiguen finalidades diversas, y, en definitiva, ven también el mundo de manera muy diferente.

Es posible que muchas religiones intenten dar respuestas a interrogantes que, hoy día, pueda contestar mejor la ciencia. Pero ésta nunca será la principal razón de ser de la religión. La religión nace a partir del hecho de que la persona tenga que considerarse a la fuerza un ser limitado, en la medida en que experimenta la vida, con sus imposibles, los padecimientos que comporta y, sobre todo, por el hecho de no poder superar nunca el propio envejecimiento y destrucción final que representa la muerte. Por lo tanto, no parece muy atrevido pensar que la única manera de superar esas limitaciones inherentes a la vida "natural" es confiar en la existencia

de una dimensión “sobrenatural”, de la cual resulta muy difícil renegar sincera y absolutamente. De ahí precisamente que la ciencia nunca podrá reemplazar a la religión que es, al fin y al cabo, el principal garante de este mundo sobrenatural.

¿Religión o ciencia?

En Occidente, *sancta sanctorum* del racionalismo, muchos podrán renegar actualmente de las instituciones religiosas históricas. Pero la necesidad humana de creer en la existencia de esta dimensión sobrenatural hace que tengamos que ver como una consecuencia lógica la continua aparición de nuevos sistemas religiosos en forma de las denominadas “nuevas sectas” o, por ejemplo, en la difusa espiritualidad que se respira en un movimiento de tan amplio vuelo como el de la *New Age*.

3.2. Magia y brujería

Uno de los problemas que ha interesado más a los estudiosos del fenómeno religioso es la delimitación entre religión y magia. Hablar de religión implica hablar, al mismo tiempo y por fuerza, de magia. En general, entendemos por *magia* un conjunto de conocimientos y técnicas destinados a dominar una fuerza sobrenatural inmanente a la naturaleza con finalidades puramente pragmáticas.

El concepto de *brujería* también está muy relacionado con el de la magia y no es nada fácil distinguirlos entre sí con claridad. Aun así, en lo que respecta a la tradición occidental, la magia presupone un saber especializado y profundo –se considere equivocado o no– que se ha alcanzado mediante la investigación y el estudio. El mago es una persona culta que puede entender de astrología, cábala, alquimia y filosofía. No olvidemos que personajes como Ramón Llull, Arnau de Vilanova o el mismo papa Gregorio se interesaron por la magia; todos hablamos de los tres reyes magos de Oriente, y nadie se escandaliza.

La brujería, en cambio, aparece más bien como la cenicienta de las diferentes artes mágicas. La magia, en sentido estricto, ha sido siempre un fenómeno preponderantemente urbano, mientras que la brujería tradicional hay que buscarla sobre todo en las zonas rurales. El mago tiene su biblioteca, mientras que la bruja todo lo que sabe le ha sido legado por tradición oral. El mago en muchas ocasiones cuenta con el beneplácito y el apoyo de los poderosos, mientras que el brujo es casi siempre una persona marginada a quien con frecuencia se maltrata y persigue. Ambos pueden hacer el bien o el mal, pero el mago se identifica más por los resultados positivos de sus artes, mientras que a la persona que practica la brujería se le atribuye una predisposición inherente para la maldad.

Brujas y magos

En el contexto occidental se suele hablar de magos más que de magas, y de brujas más que de brujos. Una distinción que, relacionada con la diferente valoración social que se hace de la magia y de la brujería, como indicábamos en las líneas anteriores, nos tiene que hacer pensar por fuerza en el androcentrismo con el que nuestra sociedad tan a menudo intenta entender la realidad.

3.3. Los principios de la magia

Sir James Frazer se preocupó de establecer los principios ideacionales de la magia. Hablaba de la “magia simpática”, basada en la idea fundamental de que todos los elementos del cosmos están en interacción –en una especie de participación mística–, de manera que se pueden influir entre sí. Esta creencia presupone dos principios o leyes fundamentales: el de similitud y el de contacto.

El principio de similitud (*similia similibus*), propio de la llamada magia homeopática, nos dice que dos cosas que se parecen se influyen mutuamente, de manera que será suficiente con recurrir a la imitación para alcanzar el objetivo deseado. Así, por ejemplo, el hecho de rociar los campos con agua, acción imitativa de la lluvia, producirá, según este principio de la magia simpática, la precipitación del agua. Los rituales basados en este principio los encontramos en culturas bastante diferentes, incluso en las sociedades postindustriales⁵.

La segunda ley de la magia simpática es la conocida como magia de contacto: dos cosas que han estado en contacto seguirán influyéndose mutuamente después de haberse separado. Así pues, en caso de que se quiera dañar a una persona, sólo será necesario quemar ritualmente un trozo de su traje, uñas, cabellos, etc.

Brujería contra el juez. La Guardia Civil investiga presuntas misas negras efectuadas contra un magistrado en la zona del Maresme

Hay varias formas de enfocar un litigio judicial. Una de las fórmulas consiste en pactar, tal como reza el viejo aforismo de la abogacía: un mal acuerdo es mejor que un buen pleito. Otra es llegar hasta el final y perseguir una sentencia favorable. Pero la Guardia Civil ha descubierto una nueva modalidad: el juez, vudú. Agentes de la Benemérita de Premià de Mar han abierto una investigación sobre las misas negras celebradas contra un magis-

5. En la Barcelona actual, uno de los rituales utilizados por brujas y brujos modernos con la intención de dañar a una persona consiste sencillamente en destrozarse un coche en miniatura que se corresponda con el mismo modelo que posee la víctima y al cual se le añade un número de matrícula idéntico al que tiene el coche real. El ritual se ejecuta con los hechizos correspondientes, y se supone que la víctima deberá tener un accidente en la carretera, de mayor o menor gravedad según las intenciones del brujo.

trado que se encargaba de un caso de imprudencia en un tratamiento de belleza. El asunto ha ido a parar a un juzgado de Mataró, que ha abierto una causa por coacciones.

Ese curioso asunto se inició el 19 de mayo, cuando en el cuartel de la Guardia Civil de Premià de Mar recibieron una llamada telefónica efectuada por dos operarios de una empresa hidroeléctrica. Ambos trabajadores explicaron que se dirigían a realizar trabajos de mantenimiento en el tendido eléctrico de un repetidor, cuando se toparon con un mantel rojo sobre el cual había restos de animales muertos.

El hallazgo se realizó en una zona boscosa conocida como “camí de la font de Sant Mateu”, en Vilassar de Dalt. Los agentes del Instituto Armado que se desplazaron allí se encontraron con despojos y materiales “que daban a entender que se había producido una especie de ritual de magia, santerismo o similar”, tal como rezan las diligencias.

Lo que descubrieron los guardias fue una especie de altar cubierto por un paño rojo, sobre el cual había, perfectamente colocados, cuatro recipientes de cerámica de color marrón. Junto a cada uno de ellos se encontraba el cuerpo decapitado de un ave. Sobre el citado tapete también había siete cigarros puros del tipo caliqueño, siete cajas de cerillas, siete cigarrillos de tabaco rubio, una botella de whisky, una de cava, un ramo de claveles rojos y otro de flores silvestres.

A unos siete metros de este templete vieron otro paño de iguales características, sobre el cual había depositado un ramo de claveles rojos, una botella de whisky, siete cigarros puros, siete cajas de cerillas, una vela blanca, un plato con dos alas de ave y una pata de gallina. Asimismo, se recuperó una bolsa de plástico que guardaba cuatro sobres con granos de café, sal y semillas.

En cada cuenco de cerámica se encontró un folio de color amarillento doblado dos veces y manchado de sangre, en el que figuraban los nombres de varias personas. En cuanto a los nombres, uno de ellos era el de una juez de Mataró, M.C.M.E., otro, el de un abogado de Barcelona, E.G.R., y otro, el de una cliente del letrado, M.A.G.N. El resto eran nombres de personas vinculadas a un gabinete de estética.

La Guardia Civil estableció rápidamente las relaciones entre todos ellos. La clienta del letrado, M.A.G.N., había acudido el pasado mes de marzo a un gabinete de estética ubicado en El Masnou, donde la convencieron para que se sometiera a un nuevo método de pigmentación de los labios. El resultado fue un doloroso herpes que no encontró remedio con los esteticistas. Finalmente, M.A.G.N. acudió al letrado E.G.R., quien presentó una denuncia en los juzgados de Mataró. La investigación recayó en la juez M.C.M.E. Ésta es la única historia que relaciona todos los nombres hallados en los cuencos.

La Guardia Civil de Premià de Mar ha realizado un informe sobre el altar encontrado en el “camí de la font de Sant Mateu” y ha deducido que allí se practicaron ritos de vudú o santería, conclusión para la cual consultaron a varios expertos en la materia. Los indicios que apoyan tal afirmación son la presencia de animales muertos, la repetición del número siete, considerado mágico, y la disposición de las velas, aunque los especialistas que ilustraron a los guardias hicieron notar que el ritual no fue llevado conforme a las normas

clásicas de estos casos. Para el whisky, el cava y las flores silvestres no hay explicación. Varios vecinos de la zona entrevistados por los agentes dijeron que no sabían nada de este hecho en concreto, aunque comentaron que en ocasiones anteriores habían tenido conocimiento de comportamientos similares, y que entonces aparecieron allí cabezas de cordero y restos de ceremonias que para ellos eran desconocidas. La Benemérita sospecha que los rituales iban dirigidos en especial contra la denunciante, su letrado y la juez. La Guardia Civil ha entregado su relato a otro magistrado de Mataró, que ha abierto diligencias por este asunto, calificado, en principio, de coacción, porque al juez no hay que hacerle vudú.

Santiago Tarín. *La Vanguardia* (10 de agosto de 2000, pág. 27)

A menudo, en las prácticas rituales de la magia y brujería aparecen los dos principios combinados. Muy conocido es el recurso que consiste en clavar agujas en un muñeco. Este muñeco representa a la víctima (principio de similitud), y con el fin de hacer más efectivo el ritual, se puede confeccionar el muñeco con cera mezclada con algo que haya pertenecido a la víctima: un retal de ropa, cabellos, etc. (principio de contacto).

3.4. La distinción entre magia y religión

Weber distinguía entre magia y religión como dos fenómenos diferenciados, aunque aceptaba que la religión presenta una gran cantidad de componentes mágicos (Morris, 1987, pág. 71). Igual que Hegel, entendía los primeros tipos de religión como esencialmente mágicos. No obstante, y a diferencia de Hegel, pensaba que las religiones posteriores habían conservado elementos de la magia, también el cristianismo, exceptuando, sin embargo, el protestantismo ascético que, según él, ya habría eliminado completamente todo pensamiento mágico.

Para Weber, cuando las relaciones entre las personas y las fuerzas sobrenaturales adoptan la forma de la plegaria, el sacrificio y la veneración, podemos considerarlas culto y religión. En la magia o brujería, sin embargo, el hecho que las distinguiría sería la coerción. De manera correspondiente, estos seres que son venerados y objeto de culto se pueden denominar “dioses” en contraste con los demonios, que son objeto de coerción mágica. A pesar de que él mismo reconocía que la anterior distinción no se presenta siempre de manera completamente clara, para Weber, mientras la magia está más enfocada a finalidades de tipo material, la religión da significación a la vida social.

Durkheim propuso una distinción básica entre religión y magia: afirmaba que si bien la primera es colectiva y socialmente integradora, la segunda tiene un aire más individualista.

Esta distinción también ha sido defendida por otros investigadores como Mischa Titiev, quien considera que el ritual religioso apela a lo sobrenatural desde una base colectiva y según el ciclo del calendario, mientras que, por otra parte, la base de la magia es individualista y acorde a las necesidades de los momentos críticos. El primero es recurrente, programado y realizado por sacerdotes; en el segundo caso, los rituales críticos son irregulares, no programados y generalmente no realizados por sacerdotes (Cunningham, 1999, pág. 52).

Marcel Mauss (1872-1950), en su trabajo *Esquisse de une théorie de la magie*, realizó una importante contribución a la teoría general de la magia afirmando que religión y magia tienen los mismos orígenes. Esta afirmación contrastará con la idea de Frazer de que la religión se desarrolló a raíz del fracaso de la magia como modelo explicativo. Mauss fue todavía un poco más lejos, si cabe, cuando afirmó que la religión podía preceder a la magia, ya que entendía la religión como un fenómeno esencialmente colectivo desarrollado por la sociedad, mientras que la magia era más personal.

Mauss distinguía entre religión y magia diciendo que si bien un rito mágico es cualquier rito que no forma parte de un culto organizado, y es, por tanto, privado, secreto y misterioso, los ritos religiosos son aquellos que pertenecen a cultos organizados. De acuerdo con esta idea, los ritos mágicos y religiosos son realizados por varios agentes, en distintos marcos espaciales. Según Mauss, la característica principal de la magia es la creencia en un poder impersonal con eficacia automática.

Esta distinción entre magia y religión según el mayor o menor individualismo que presuponian las prácticas rituales también fue tomada en cuenta por algunos funcionalistas como el propio Malinowski. Para él, la magia y la religión aparecían claramente imbricadas a causa de su relación con la realidad sobrenatural. Sin embargo, mientras que la magia era un arte práctico destinado a solucionar necesidades individuales, la religión constituía un complejo sistema cultural que afirma valores sociales. Así pues, podemos decir que la magia es primariamente de tipo pragmático y la religión, por otra parte, primariamente expresiva. Las ideas de Malinowski parten de la negación de la visión evolucionista entre magia, religión y ciencia como diferentes secuencias de la historia de la humanidad, y consideraba que la magia estaba presente en todas las sociedades.

Por todo lo que hemos visto hasta ahora, se aprecia por parte de los diferentes investigadores un evidente interés en distinguir entre magia y religión, pero actual-

mente los teóricos acaban reconociendo que una distinción clara entre ambos fenómenos es prácticamente imposible y que en el fondo, como ya reconociera el propio Marett, no tiene mucho sentido intentar buscar diferentes orígenes (Cunningham, 1999, pág. 24).

En más de una ocasión se ha considerado la magia (y en consecuencia también la brujería) como un fenómeno antisocial, pero en realidad la magia no es menos social que la religión, y también la brujería requiere un consenso social. Debemos ser conscientes de que la idea del carácter antisocial de la magia surge del hecho de asumir que existe una relación intrínseca y necesaria entre religión y moralidad. Ésta es la relación que se daba según la visión durkheimiana, ya que precisamente su teoría se basa en la noción de que las cosas sagradas son representaciones de convenciones sociales.

Dentro de la tradición judeocristiana se establece una clara relación entre moral y religión; de ahí que en ocasiones se viese ese vínculo como un rasgo característico de la religión frente a la magia. No obstante, la citada distinción no es en absoluto generalizable, dado que tampoco lo es la relación entre moral y creencias religiosas. Radcliffe-Brown, consciente de las contradicciones que implicaban las distinciones efectuadas entre magia y religión, abogaba por tratar ambos fenómenos de forma conjunta e incluirlos dentro de la categoría más genérica de ritual, procedimiento que se siguió en la Antropología posteriormente (Cunningham, 1999, pág. 49).

De hecho, una distinción férrea entre magia y religión sólo puede hacerse desde un posicionamiento claramente etnocéntrico. El término magia ya tenía connotaciones negativas en el antiguo mundo grecorromano. El cristianismo se convirtió en una religión de estado en el siglo IV y, poco a poco, fue desplazando a otros tipos de creencias y prácticas religiosas que, al no desaparecer totalmente, se fueron asimilando a la idea de magia y de brujería. La imagen actual que tenemos de brujería se configuró durante la Alta Edad Media, en especial a partir de los siglos XIII y XIV. Fue entonces cuando la Iglesia, al considerar la brujería como una herejía, la condenó explícitamente, con lo que se dio paso a la persecución por parte de los inquisidores. Podemos considerar la brujería de aquellos tiempos como un conglomerado de demonolatría medieval y de restos de cultos de procedencia precristiana (como, por ejemplo, el culto a Diana).

De manera indirecta, la aparición de las sectas heréticas cristianas de tipo dualista como el catarismo contribuyó en gran medida a dar forma a la idea que la población se forjó sobre la brujería. Debemos tener muy presente que la mayor parte de lo que sabemos sobre la brujería nos ha venido dado no por las mismas personas que la practicaban, sino a partir de aquellos que temían y perseguían a estas perso-

nas y que, por tanto, también creían en ello. Si tenemos en cuenta todas estas circunstancias, está claro que la magia no es esencialmente distinta de la religión, sino que lo que las diferencia es la posición social en la que cada una se encuentra (Cunningham, 1999, pág. 47).

Tal como expresó Godelier, la religión y la magia son lógica y prácticamente inseparables: constituyen formas fundamentales y complementarias para la explicación (ilusoria) y la transformación (imaginaria) del mundo (Cunningham, 1999, 47-94).

Por las razones que hemos visto hasta ahora, es preferible considerar la magia como una importante forma de la religión.

4. Funciones de la religión

La religión cumple determinadas funciones a pesar de que, como escribió Niklas Luhmann, estas funciones no sirven como rasgos definidores de la religión, ya que no podemos decir que ninguna de ellas le sea completamente exclusiva (Luhmann, 1987, pág. 9). Hay otras instituciones o mecanismos socioculturales que también pueden ejercer las mismas funciones, pero que no pueden ser considerados fenómenos religiosos. No obstante, con el fin de entender el sentido social que puede llegar a tener la religión, es muy importante que tengamos en cuenta sus aspectos funcionales.

4.1. La religión como explicación

Una de las primeras explicaciones funcionales de la religión la encontramos en los propios evolucionistas, como Frazer, para quien la religión da sentido al mundo natural, al tratar de dar respuesta a cuestiones tan importantes como el problema de la muerte, el problema del mal, los valores trascendentales. Se trata, en definitiva, de una función evidente que confirman muchos estudios etnográficos. De la lectura de los trabajos de E.E. Evans-Pritchard (1902-1974), por ejemplo, se aprecia con qué facilidad entre los azande del Zaire la brujería se usaba para explicar las causas de acontecimientos que de otra manera eran inexplicables.

4.2. La religión como elemento estructurante

Las investigaciones de Mary Douglas, una discípula de Evans-Pritchard y, como él, africanista, la condujeron a conclusiones que determinaban que tanto en el caso de la magia como en el de la religión su función más importante no es explicar el mundo o la naturaleza, aunque también puedan servir para eso, sino organizar la sociedad:

“Estas cuestiones no se formularon primariamente para satisfacer la curiosidad de la persona sobre las estaciones del año y el resto del medio natural. Se formularon para satisfacer el interés social dominante del problema de cómo organizarse conjuntamente en sociedad”.

G. Cunningham (1999). *Religion & Magic. Approaches & Theories* (pág. 60)

De hecho, las funciones sociales de la religión serían particularmente enfatizadas por Durkheim. Para este sociólogo, las creencias y ritos religiosos cumplen una importante función social aumentando la solidaridad de los miembros del grupo, transmitiendo su cultura de generación en generación e integrando a los individuos en una estructura normativa. Sin un sistema de estas características, la sociedad se ve abocada a la *anomia*⁶. Se trata de una visión, pues, perfectamente coherente con el pensamiento del sociólogo francés, dado que una de sus principales preocupaciones era precisamente la de encontrar las bases de la solidaridad social.

Durkheim criticaba el hecho de que Tylor y Frazer afirmasen que la religión se basaba en el error, una idea difícil de mantener, según él, teniendo en cuenta el carácter universal de la religión. Eran precisamente las funciones que ejercía la religión las que, al fin y al cabo, tenían que explicar su existencia. Es irrelevante, en cualquier caso, si el grupo celebra mediante los rituales una creencia religiosa o un importante acontecimiento de la vida de la nación. Lo que es realmente relevante, según Durkheim, es la importancia de las ceremonias y los rituales para la cohesión social: los ritos son medios por los que el grupo social se refuerza a sí mismo de forma periódica. Para Émile Durkheim, la religión simboliza la estructura social misma y sirve como sistema clasificador.

Igual que Durkheim, su coetáneo Max Weber afirmaba que la religión tenía la función de cohesionar los grupos. La religión es una manera de organizar la comu-

6. La anomia es una condición de inestabilidad personal o social a consecuencia de la pérdida de normas y valores, o del conflicto que se genera cuando éstos aparecen de manera confusa o contradictoria.

nidad de creyentes y, por tanto, confiere sentido al mundo social. Cualquier religión implica, en tal caso, un sistema organizado con roles propios, relaciones jerarquizadas también propias y un conjunto de normas que orientan el comportamiento de los miembros de la religión. La Iglesia sería, según Max Weber, una asociación con un conjunto de ordenamientos racionalmente establecidos, es decir, con vistas a un fin. En definitiva, para todos estos autores y muchos otros, como el funcionalista Radcliffe-Brown⁷, la religión posee una clara función integradora que afirma la identidad social; y la función de la religión, según este antropólogo inglés, será la contribución al mantenimiento de la vida social total.

La función de la religión como elemento de integración social característica del pensamiento de Durkheim y otros ha sido criticada en las últimas décadas, aduciendo la existencia de movimientos religiosos que también muestran una función desintegradora. La religión no siempre es una fuente de solidaridad. De hecho, a menudo es todo lo contrario: un foco de conflictos, sencillamente porque las sociedades complejas tienen varios sistemas de representación colectiva que pueden resultar contradictorios entre sí. No faltan casos de experiencias religiosas que pueden poner en cuestión o atentar contra los sistemas sociales establecidos (Luhmann, 1987, pág. 10-11).

En realidad, debemos tener mucho cuidado con estas afirmaciones. Los movimientos religiosos difícilmente pueden implicar anomia. De hecho, la religión siempre muestra una clara función integradora, al menos a un cierto nivel, hecho que, por otra parte, no impide que ello también pueda tener consecuencias desintegradoras para el sistema más amplio en que se enmarca el grupo religioso, pero que, de hecho, ya por definición, no pertenece al sistema estricto de ese grupo.

La religión tiene, en definitiva, una evidente función de articulación social: constituye una fuerza integradora de la persona en la sociedad ante las tendencias disgregadoras e individualistas de la vida cotidiana.

4.3. La religión como apoyo para la persona

Desde un punto de vista más centrado en el individuo, existen otras funciones muy claras para la religión. La religión permite encontrar en la persona la fuerza que la ayuda a superar muchas de las dificultades con las que se encuentra en la vi-

7. Radcliffe-Brown entendía por función el papel que tiene en la vida social cualquier actividad recurrente como parte de un todo, y que contribuye al mantenimiento de la continuidad estructural del conjunto.

da. Las normas religiosas de comportamiento se centran en las incertidumbres de la existencia, y son particularmente evidentes en las épocas de crisis. En algunas ocasiones son las llamadas “crisis de la vida”, como el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio, la enfermedad y la muerte. Algunas –o todas– de estas ocasiones son, en casi todas las sociedades, estímulos importantes para los rituales y ceremonias de tipo religioso (Beals y Hoijer, 1976, pág. 564).

Las medicinas populares

Pensemos en la importancia que tienen las creencias de tipo religioso en los diferentes mecanismos que las culturas desarrollan para combatir las enfermedades. Pues bien, ese aspecto se pone especialmente en evidencia en las conocidas como “medicinas populares”. En este ámbito, la dimensión de las creencias –tanto de tipo religioso como mágico– aparece estrechamente relacionada con la dimensión empírica. Podéis consultar, por ejemplo: Josep Martí (1992). *La medicina popular catalana*. Barcelona: Labor.

En este sentido, Geertz formuló tres aspectos fundamentales a los que la religión intenta dar respuesta: la frustración, el sufrimiento y el sentimiento de imposibilidad de resolver las paradojas éticas (Geertz, 1992, pág. 97). Las creencias y prácticas religiosas son representaciones que se modelan según las experiencias humanas, y estas formulaciones ayudan a las personas a afrontar o tratar aquello que es impredecible, incierto y, en definitiva, todas las eventualidades que provocan ansiedad.

Para el fenomenólogo Mircea Eliade, está claro que la experiencia religiosa ayuda a resolver situaciones críticas en la vida. La experiencia religiosa es, de hecho, una solución paradigmática para cualquier crisis existencial (Cunningham, 1999, pág. 38). La religión no elimina el padecimiento o la muerte, pero elimina las contradicciones entre las formulaciones culturales del sufrimiento y de la muerte. De ahí que la teodicea⁸, que trataremos con algo más de detalle en líneas posteriores, posea una importancia primordial en las religiones.

4.4. La función adaptativa de la religión

Todo lo anterior nos lleva a pensar en el importante papel que puede llegar a tener la religión para sus funciones adaptativas. Según Malinowski, las religiones son medios de adaptación en la medida en que reducen la angustia y la in-

8. La teodicea es la explicación religiosa del sufrimiento humano.

seguridad experimentadas por las personas. El funcionalismo de Malinowski ha sido denominado *biopsicológico*, precisamente porque, según esta perspectiva, las instituciones surgen y existen para satisfacer las necesidades biopsíquicas de los individuos. Él hablaba de la magia y la religión como adaptaciones culturales que alivian la ansiedad.

Asimismo, el llamado *materialismo cultural* de Marvin Harris nos muestra posibles funciones que puede llegar a tener la religión. Determinadas creencias de talante religioso, que a primera vista pueden parecernos completamente irracionales, constituyen, de hecho, adaptaciones sistémicas, como es el caso indio de la prohibición de comer carne de vaca o el tabú judío e islámico de comer carne de cerdo.

Según las conclusiones de Marvin Harris (1980), el hecho de mantener las vacas con vida en lugar de sacrificarlas se ha demostrado que es adaptativo para un ecosistema agrícola donde el agua es escasa. El hecho de no consumir estos animales a la larga resulta más rentable, ya que la vaca cría, su leche tiene una alta calidad nutritiva, sus excrementos son un buen combustible y es utilizada para labrar los campos. De forma parecida, la cría de cerdos resulta maladaptativa en zonas desérticas de Oriente Medio. Según Harris, la Biblia y el Corán prohibieron el cerdo porque, a diferencia de la ganadería que se basa en cabras y ovejas, su cría era una amenaza para la integridad del ecosistema cultural y natural de Oriente Medio.

La religión, pues, puede poseer múltiples funciones; no sólo de tipo psicológico o sociológico, sino también de adaptación ecológica.

4.5. La polifuncionalidad de la religión

El hecho de que en determinados sistemas culturales, e incluso para unas mismas personas, puedan convivir de forma simultánea diferentes creencias de talante religioso se explica precisamente por la polifuncionalidad de la religión. Tal es el caso, por ejemplo, de la convivencia entre el budismo y el “sobrenaturalismo” –creencia de tipo animista–, como podemos observar en Burma.

Ejemplos de convivencia simultánea de creencias diferentes

Según el libro de Melford Spiro sobre *Burmese Supernaturalism*, el budismo no provee soluciones para aliviar el sufrimiento en este mundo. Explica el padecimiento como consecuencia de vidas pasadas, pero no sirve para solucionarlo. El sobrenaturalismo de Burma, en cambio, aporta explicaciones alternativas, y la población, por tanto, se acoge a las dos creencias que, de este modo, resultan complementarias. Mientras

que el budismo clama por la moderación y el ascetismo, el sobrenaturalismo aboga por la sensualidad. El primero tiende hacia las esferas racionales y sagradas, el segundo, hacia las esferas irracional y profana. La población se identifica con los dos sistemas de creencia. Se propician tanto los poderes budistas, como los espíritus del sobrenaturalismo llamados “natos” (Pandian, 1991, pág. 65-66).

También, y por razones muy similares, en Japón es bastante habitual la convivencia entre el budismo y el sintoísmo. Dentro de un mismo recinto religioso es perfectamente posible encontrar altares consagrados a ambas religiones, hecho que también se observa en los pequeños altares que, tradicionalmente, muchas familias tienen en casa. En cuanto al ámbito ritual, mientras que la población japonesa se decanta mayoritariamente por participar en aquellas ceremonias sintoístas que implican el culto a la vida –los rituales de nacimiento, cuando los niños llegan a determinadas edades, o las bodas–, la propia población acostumbra a decantarse por el budismo en las ceremonias propias de los sepelios. No es de extrañar para nadie, por tanto, que una persona haya tenido una vida predominantemente vinculada a las creencias sintoístas y en el momento de su entierro se recurra al ceremonial budista.

Además de esta simbiosis relativa a las dos religiones principales de Japón, también es bastante habitual que, por razones de prestigio social o sencillamente económicas, una ceremonia tan importante en la vida de una persona como puede ser el matrimonio sea llevada a cabo de forma creciente dentro del rito cristiano –evangélico o católico– aunque los contrayentes se identifiquen primordialmente con la creencia budista o sintoísta.

Mientras que en algunas sociedades prevalece la idea de una única religión verdadera, para muchas otras –y la japonesa es un buen ejemplo de ello– ésa es una idea carente de sentido. No hay nada que diga que, según las circunstancias, una religión no pueda ser mejor que otra, y a la inversa. Las religiones se caracterizan por su contenido teológico y metafísico, pero también por la forma como pueden ayudar a vivir mejor la cotidianidad. Depende de cuál de estas dos vertientes predomine en el modo en que una sociedad experimenta su religión para que la idea de una única religión verdadera adquiera más o menos sentido.

5. Religión y religiones: problemas de clasificación

La clasificación fue uno de los problemas que más preocupó a los antropólogos evolucionistas, lo cual es perfectamente lógico si atendemos a que se vieron claramente determinados por el positivismo del siglo XIX. Hoy difícilmente consideraríamos válidos algunos de estos intentos clasificadores, aunque siempre resulta

interesante tenerlos en cuenta, dado que todos ellos desarrollan ciertos modelos categoriales, muchos de los cuales, entendidos fuera del diseño estrictamente evolucionista, pueden seguir siéndonos útiles.

5.1. Las clasificaciones de corte evolucionista

Uno de los primeros intentos de clasificación, obviamente dentro de una perspectiva con validez exclusivamente de tipo *emic*⁹, son los de carácter normativo, que distinguen entre religiones falsas y verdaderas. Se trata de un criterio que, evidentemente, carece de valor científico alguno a causa de su subjetividad, pero que el investigador de las religiones, al estudiar una cultura concreta, ha de tener en cuenta a causa de toda la información que aporta sobre los valores y contenidos que se adscriben a las diferentes religiones.

En el islam, las religiones se clasifican en tres grupos básicos que comprenden la religión totalmente verdadera, las parcialmente verdaderas y las completamente falsas. El islam se considera, como es natural, la religión verdadera, mientras que en el segundo grupo se incluyen las “religiones del libro”¹⁰ y en el tercero, las religiones politeístas.

Por lo que respecta al cristianismo, Tomás de Aquino, por ejemplo, distinguía entre las religiones naturales –las que se fundamentaban en una verdad sólo basada en la razón– de la religión revelada que se basaba directamente en la verdad divina y que él identificaba en exclusiva con el cristianismo. Estos términos, *religiones naturales* y *religiones reveladas*, todavía son utilizados hoy día por algunos estudiosos del fenómeno religioso. No obstante, la Antropología difícilmente puede trabajar partiendo de esa distinción, dado que, tal como expresó Evans-Pritchard, la dicotomía entre religiones naturales y reveladas es falsa y, de hecho, no hace sino oscurecer la realidad (Morris, 1987, pág. 3).

También hallaremos el componente normativo en clasificaciones antropológicas del siglo XIX con pretensiones científicas, aunque se presente siempre de forma encubierta, tal como sucede con la clasificación que se hizo de las religiones politeístas (creencia en diferentes dioses), henoteístas (creencia en un dios supremo,

9. Se habla de perspectiva *emic* cuando nos referimos a la manera como los portadores de una cultura ven su misma cultura, mientras que la perspectiva *etic* hace alusión a la visión propia del investigador.

10. Las “religiones del libro” consideradas parcialmente verdaderas por el islam son el judaísmo, el cristianismo y el zoroastrismo.

pero sin excluir la posibilidad de la existencia de otros dioses) y monoteístas (creencia en un único dios). Esta clasificación implicaba, sin lugar a dudas, la superioridad del monoteísmo frente al resto de las formas de religión.

En el siglo XIX se tenía la idea de una evolución unitaria en la historia de las religiones, idea que hoy ya no se puede mantener. Dentro del pensamiento evolucionista se hablaba de religiones simples o primitivas, y complejas o evolucionadas. Tiele, estudioso holandés del siglo XIX, distinguía entre religiones naturales y religiones éticas, las cuales se habían desarrollado de la mano de las primeras.

Clasificación de Tiele

Según Tiele, las diferentes religiones de la humanidad podían clasificarse de acuerdo con las categorías siguientes:

1) Religiones naturales

- *Religión polizoica*. Éste sería el estadio más temprano de la evolución del pensamiento religioso. La gente consideraba los fenómenos naturales como impregnados de vida y poderes sobrenaturales. De hecho, Tiele estableció esta categoría mediante el pensamiento especulativo, ya que no disponía de informaciones directas sobre este tipo de religión.
- *Religión polidemonística*. Se trataría del primer estadio realmente conocido, el de una religión de carácter mágico dominada por el animismo y caracterizada por una mitología confusa y la preeminencia del temor, entre otras emociones religiosas.
- *Religión politeísta theriantrópica*. Sería el estadio más elevado de las religiones naturales en el que las divinidades presentan forma animal, humana o mixta.

Según Tiele, todas estas religiones naturales pueden tener elementos éticos incipientes, pero en ninguna de ellas podemos hablar de un verdadero *world-view* ético.

2) Religiones éticas

- *Religiones nomísticas*. Son de tipo particularista, es decir, propias de grupos muy concretos y se basan en la ley sagrada tal como se presenta en textos religiosos.
- *Religiones universalistas*. Son aquellas que aspiran a ser seguidas por cualquier persona sin importar de dónde proviene y que se basan en principios y máximas abstractas.

En estos dos subtipos, las doctrinas y enseñanzas se asocian a figuras personales muy concretas, como Buda, Jesús y Mahoma, quienes han tenido un papel muy im-

portante en su formación. Tiele dio sólo tres ejemplos del tipo más elevado de religión: islamismo, cristianismo y budismo.

La clasificación de Tiele tuvo una fuerte aceptación y sirvió de base para clasificaciones posteriores, como la del arzobispo sueco Nathan Söderblom. El mencionado estudioso, partiendo también de la doble clasificación de Tiele (religiones naturales y éticas), hablaba de religiones naturales y religiones reveladas, religiones culturales y religiones proféticas, religiones naturales y religiones históricas. Según él, la expresión más elevada de la primera categoría era el “misticismo del infinito” que se observa en el hinduismo y el budismo. Al punto más alto de las religiones proféticas se llega con el “misticismo de la personalidad”¹¹.

Söderblom, a diferencia de Tiele, no veía estas diferentes formas como distintos estadios progresivos dentro del desarrollo religioso. De acuerdo con Söderblom, la separación entre religiones naturales y proféticas es infranqueable, de manera que resulta imposible que un tipo pueda provenir del otro.

Clasificación de Lubbock

El antropólogo inglés John Lubbock (1834-1913), en su libro *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man; mental and social condition of savages*, basándose en datos de la Arqueología y la Prehistoria, diseñó el esquema clasificador siguiente (Harris, 1981, pág. 175):

- *Ateísmo*. Entendido no en el sentido de la negación de la existencia de Dios, sino sencillamente como la ausencia de las ideas religiosas.
- *Fetichismo*. Por fetichismo se entiende la veneración de objetos de los que se cree que tienen poder mágico o sobrenatural. En este estadio, la persona cree que puede forzar a la divinidad a que satisfaga sus deseos.
- *Culto a la naturaleza y totemismo*. Se veneran objetos naturales y animales, al mismo tiempo que se establece una relación explícita entre estas divinidades y determinados grupos o clanes.
- *Chamanismo*. Se trata de un sistema de creencias muy centrado en la figura del chamán, una persona con poderes psíquicos y curativos especiales. Las divinidades superiores son mucho más poderosas que la persona y también de distinta naturaleza. Residen en un lugar alejado que sólo es accesible para los chamanes.

11.No podemos olvidar la naturaleza eclesiástica de Söderblom, quien, desde una perspectiva obviamente etnocéntrica, creía que el estudio científico e histórico de la religión tenía que proveerlo de argumentos para demostrar tanto la singularidad como la superioridad del cristianismo.

- *Idolatría o antropomorfismo*. Los dioses son de una naturaleza similar a la de las personas, pero son más poderosos y se representan con imágenes o ídolos.
- *Monoteísmo*. Creencia en un único dios.
- *Monoteísmo ético*. La divinidad se presenta como creadora de la naturaleza y no sólo como formando parte de ésta.

Dentro de los pensadores de talante evolucionista, Max Müller, considerado por muchos el padre de la historia de las religiones, desarrolló un sistema clasificador etnográfico y lingüístico que en su tiempo ejerció una gran influencia entre los investigadores.

Empeñado en encontrar orígenes absolutos, un rasgo típico de los estudiosos del siglo XIX partía de la base de que tenía que existir una relación estrecha entre lenguaje, religión y adscripción étnica.

De acuerdo con las teorías de este investigador, en Asia y Europa se podían establecer tres grandes razas: los turanios, los semitas y los arios. Cada uno de estos grupos se correspondía con una familia lingüística, y cada grupo de éstos tenía que corresponderse, también, con una religión originaria. Esta teoría dio un importante empuje a la investigación de la mitología comparada y contribuyó a encontrar conexiones que en un primer momento habían pasado desapercibidas. No obstante, las dificultades e inconvenientes de la clasificación etnográfica y lingüista muy pronto fueron evidentes.

El desarrollo cultural –y, por tanto, religioso– de una determinada sociedad no tiene por qué corresponderse a la fuerza con sus adscripciones raciales o lingüísticas.

Los trabajos sobre la religión de Max Weber se desmarcan considerablemente de sus contemporáneos, aunque, aun así, su intento clasificador debemos encuadrarlo dentro del pensamiento de tipo evolucionista, a pesar de que no creía en un único origen específico para todas las religiones.

Clasificación de Weber

Weber distinguía tres tipos de religiones tempranas que, según él, mostraban un carácter esencialmente mágico (Cunningham, 1999, pág. 11):

1) *Naturalismo*. En las religiones que pertenecen a este grupo se considera que tanto determinados objetos como ciertas personas poseen un poder especial que Max Weber denomina carisma.

El concepto de carisma, una manera de conceptualizar el poder sobrenatural, es fundamental para la sociología weberiana. El término carisma se aplica a ciertas cuali-

dades que hacen que el objeto o el ser al que se le adscriben sea tratado como poseedor de poderes o atributos que pueden ser sobrenaturales, sobrehumanos o al menos excepcionales. Weber utilizaba la palabra en relación con los poderes extraordinarios que suponen fenómenos como el *mana*, *orenda*, etc. Distingue dos tipos: carisma primario, cuando el poder se encuentra inherente al objeto o a la persona, y el secundario, cuando se produce artificialmente en un objeto o persona por medio de determinados medios extraordinarios (Pandian, 1991, pág. 59).

2) *Animismo*. En este caso se cree que hay fuerzas espirituales que son precisamente la fuente de carisma.

3) *Simbolismo*. El simbolismo representa un cambio esencial en el desarrollo de las religiones. En estas religiones, los objetos carismáticos simbolizan las fuerzas espirituales. En este estadio se asume que detrás de las cosas reales hay algo distintivo, espiritual, y que las cosas reales son tan sólo síntomas o símbolos de estas fuerzas. La manera, entonces, que tienen de influir en estas fuerzas espirituales, con el fin de conseguir resultados deseables en la esfera del mundo concreto y tangible, es por medio de acciones simbólicamente significantes. Para Weber, este simbolismo implica un proceso evolutivo de la magia que pasa de ser una manipulación directa de las fuerzas espirituales a ser una actividad simbólica.

A partir de estadios diferentes se va personificando el poder espiritual y se construye el panteón, lo cual conduce a una actitud cada vez menos mágica hacia las divinidades, se configura el sistema sacerdotal y un nuevo sistema ético, y se forman, de esta manera, las religiones más evolucionadas, a pesar de que elementos característicos de estas religiones, tales como la plegaria y el sacrificio, tengan sus orígenes en el mundo de la magia.

Weber ve en los sacerdotes –en oposición a los chamanes o brujos que se sitúan más cerca del ámbito de la magia– una figura con una función asociada al desarrollo de la doctrina religiosa como sistema racional de los conceptos religiosos y a la sistematización de una ética religiosa. No hay sacerdocio sin culto y no hay culto sin doctrinas metafísicas y ética religiosa. Weber veía los sistemas cosmológicos racionales intrínsecamente vinculados a los estados burocráticos y la estabilidad de su orden social. El profeta, el chamán o el mago tienen carisma; muy diferente es el caso del sacerdote, el cual dispensa salvación en virtud de sus oficios (Morris, 1987, pág. 71-72).

Tal como hemos podido ver en alguna de las clasificaciones anteriores, el monoteísmo a menudo se consideraba una característica de los estadios más evolucionados. No debemos olvidar, sin embargo, que la mayoría de las sociedades monoteístas, además del dios supremo, también incluyen otros seres sobrenaturales como, por ejemplo, el caso de los ángeles y demonios propios de la creencia católica.

De otro lado, a partir de descripciones etnográficas, también se ha llegado a la conclusión de que la idea monoteísta no era completamente extraña en muchas de las religiones de los denominados “pueblos primitivos”. El folklorista escocés Andrew Lang (1844-1912), por ejemplo, hablaba de un tipo de “monoteísmo primordial” que se ponía de manifiesto en la manera en que determinadas religiones consideradas primitivas creían en un dios creador superior.

También Wilhelm Schmidt (1868-1954), sacerdote y antropólogo alemán, quiso ver indicios de un monoteísmo primordial –dado por revelación que posteriormente habría sido enmascarado con otros elementos diferentes– en sociedades como las de la Tierra del Fuego, en América, los “negrillos” de Ruanda, en África, y los andamán del océano Índico. Los resultados de sus trabajos serían publicados en una obra intitulada *Der Ursprung der Gottesidee* (‘El origen de la idea de Dios’), que apareció en doce volúmenes entre 1912 y 1955. De sus tesis no puede inferirse, de hecho, que los miembros de estas sociedades fueran monoteístas en la medida en que hoy entendemos ese concepto, aunque, a pesar de eso, lo que sí es evidente es que las líneas entre religiones monoteístas y no monoteístas no aparecen nunca de manera tan clara como para justificar una clasificación que se base en dichas categorías.

5.2. El criterio geográfico

Tras haber superado el esquema evolucionista que clasifica las religiones en diferentes estadios, un criterio utilizado muy a menudo en los textos de religiones comparadas fue el geográfico. En este caso, se intenta agrupar las diferentes religiones según su localización geográfica.

Una clasificación geográfica habitual

Las categorías utilizadas con mayor frecuencia son las siguientes:

- *Religiones de Oriente Medio.* Además del judaísmo, cristianismo, islamismo y zoroastrismo, esta categoría menciona una gran variedad de religiones arcaicas entre las cuales también se incluye la religión del antiguo Egipto.
- *Religiones del Lejano Oriente.* Incluye el confucianismo, taoísmo, budismo mahayana y sintoísmo.
- *Religiones de India.* Incluye el budismo temprano, hinduismo, jainismo y sikhismo, y también el budismo theravada y las religiones inspiradas en el hinduismo y budismo de Asia del sur y del sudeste.

- *Religiones africanas*. Incluye los cultos tribales del África negra.
- *Religiones americanas*. Incluye el conjunto de las diferentes religiones de los indígenas de todo el continente americano.
- Religiones de Oceanía. Esta categoría hace referencia a las creencias y prácticas religiosas de Australia, Nueva Zelanda e islas del Pacífico.
- Religiones clásicas. Incluye los sistemas religiosos de la antigüedad griega y romana, y también los cultos helenísticos.

De hecho, es fácil deducir que este sistema clasificador constituye una forma muy sencilla de presentar los diferentes sistemas religiosos, pero desde un punto de vista heurístico es extremadamente pobre, ya que no nos dice absolutamente nada acerca de la naturaleza o características de las diferentes religiones.

Además de esta importante carencia, también presenta algunos inconvenientes. Las religiones agrupadas en una misma área geográfica pueden establecer relaciones de tipo genético entre sí, pero también puede que sean absolutamente diferentes.

Algunas de las religiones más extendidas, como el islam y el cristianismo, no se encuentran sólo en una única región, además del hecho de que en ocasiones, como es el caso del cristianismo o el budismo, no es en sus regiones originarias donde han adquirido su importancia.

5.3. El criterio tipológico

Más lograda, en cambio, fue la clasificación propuesta por Wallace (1966), el cual intentó ordenar geográficamente las religiones según las áreas previas a las grandes migraciones del siglo XVII, pero las agrupó al mismo tiempo según su tipología general.

Clasificación de Wallace

La clasificación propuesta por Wallace incluye las tipologías generales siguientes:

- *Chamánicas*. Estas religiones se caracterizan por la importancia que dan a la figura del chamán. Su área geográfica se halla principalmente en las regiones circumpolares de Euroasia y América del Norte.
- *Comunales*. Se trata de religiones de tipo totemista que cuentan con muchas divinidades íntimamente relacionadas con los diferentes aspectos de la naturaleza. En estas religiones, los rituales relacionados con las estaciones del año y el ciclo de vida del individuo revisten una gran importancia. Religiones de este tipo se en-

cuentran en América del Norte, América del Sur (con excepción de las áreas donde se habla chibcha, aimara y quechua), África del Sur y oriental, Australia e islas de Oceanía.

- *Olímpicas*. Se trata de religiones similares a las que existieron en la Antigua Grecia. La característica principal de este tipo de religiones reside en que disponen de un panteón de dioses, construyen templos y cuentan con un clero muy desarrollado que se encarga del culto y la conservación de los templos. Estas religiones están básicamente en la América Central y áreas del chibcha, aimara y quechua, África subsahariana central y occidental, Madagascar, sudeste asiático, Corea y Japón.
- *Monoteístas*. Se caracterizan por poseer una única divinidad. Se trata de religiones propias de sociedades muy complejas y estratificadas. Se encuentran básicamente en Europa, norte de África, Oriente Medio, India y China.

5.4. Religiones cósmicas frente a religiones históricas

Además de estos intentos de clasificación generalizadores, posteriormente se han formulado otras categorías tipológicas que son dignas de ser tenidas en cuenta por todo estudioso de las religiones.

Mircea Eliade, por ejemplo, muy interesado en descubrir estructuras o patrones básicos de la vida religiosa, clasificó las religiones según el diferente tratamiento que éstas daban a la historia. De esa manera, Eliade hablaba de religiones tradicionales, o también cósmicas, y de religiones históricas. Las primeras incluían, según él, las “religiones primitivas” y los cultos arcaicos de las civilizaciones antiguas de Asia, Europa y América. Se caracterizan por localizar el hecho sagrado en el cosmos y por la poca importancia dada a la historia, que entienden de manera repetitiva o cíclica. Las religiones históricas como el judaísmo, cristianismo o islamismo, en cambio, entienden la dimensión sagrada más allá del cosmos y, también al contrario de las religiones tradicionales, poseen una concepción lineal de la historia, es decir, con un principio y un final muy concretos. Eliade relacionaba causalmente estas características de las religiones históricas con el hecho de que sean monoteístas y exclusivistas en sus teologías.

5.5. Modelo chamanístico frente a modelo sacerdotal

Asimismo, es interesante la distinción efectuada por Jacob Pandian sobre el modelo chamanístico frente al modelo sacerdotal. Para Pandian, estos modelos constituyen dos formas bastante diferentes de entender el hecho sagrado.

El chamán es el prototipo para la representación de la dimensión biopsicológica del ámbito religioso. El sacerdote lo es, en cambio, para la dimensión sociopolítica; de ahí que se asocie el chamanismo a los rituales de adivinación, brujería y curación, rituales que son de una importancia extrema para situaciones de crisis de la persona.

La orientación chamanista pone mucho énfasis en situaciones de crisis, ya sea en problemas de salud individuales o culturales y de desintegración social del grupo a causa de hambres, epidemias o guerras. El chamán tiene poca importancia en la esfera económica y sociopolítica, y no constituye el guardián de las convenciones morales o del orden social. Por este motivo, no será, por lo general, muy importante de qué segmento social sean reclutados los chamanes, los cuales, tal como nos muestran los datos etnográficos, muy a menudo son mujeres (Pandian, 1997, pág. 510).

El sacerdote, en cambio, legitima el orden económico y sociopolítico mediante su habilidad de interpretar la tradición mitológica y el saber sagrado de la sociedad. La orientación sacerdotal pone más énfasis en el dominio sociopolítico bien establecido. Con mucha frecuencia, el sacerdote incorpora en sí mismo los valores morales y éticos de la sociedad y tiene autoridad. Los profetas aparecen en situaciones de tensión y angustia, y ayudan a restaurar el yo simbólico desintegrado, aunque más tarde son reemplazados por sacerdotes que son, precisamente, los que ayudan a mantener el orden social.

La distinción antropológica entre el chamán y el sacerdote como dos tipos contrastantes y paradigmáticos para diferentes modelos religiosos resulta válida en el sentido de que, mientras el chamán se funde, por decirlo de alguna manera, con la realidad sobrenatural, el sacerdote se comunica con ella. Ya lo dijo La Barre: “El predecesor de Dios es el mismo chamán, tanto desde el punto de vista histórico como psicológico” (citado en Pandian, 1997, pág. 512).

De acuerdo con estas ideas, podemos hablar de una “orientación chamanística” que, evidentemente, va más allá del concepto de chamanismo en su sentido estricto. Dicha orientación es, según Pandian, universal; se encuentra, por ejemplo, en el tao chino, el tantrismo indio, el sufismo islámico o la cábala judía. Estas religiones pueden considerarse de orientación chamanística, porque dan mucha importancia a la creación de estados alterados de conciencia que permiten a los participantes trascender categorías sociales y fundir su propio yo simbólico con los símbolos de lo sagrado (Pandian, 1997, pág. 512).

5.6. Religiones universalistas frente a religiones particularistas

Todas las religiones pueden clasificarse en universalistas o particularistas. Lo que las distingue es el hecho de que sus miembros formen parte de la religión independientemente de sus circunstancias de nacimiento, la identificación étnica o cualquier otro rasgo de tipo particularista, o bien que se suponga condición necesaria la existencia de un vínculo de este tipo.

En las religiones llamadas *universales*, el aparato ideacional (creencias, doctrina) es central y de una gran importancia. Como es precisamente este contenido credencial y doctrinal lo que las define, cualquier persona se puede convertir en miembro, siempre y cuando se identifique con ésta. En tal caso, la persona siente que forma parte de una comunidad que va mucho más allá de su grupo étnico¹².

En las religiones de tipo universalista no resulta difícil observar con bastante frecuencia intentos expresos de debilitar estatus sociales previos y lealtades de la población con el fin de reemplazar estos vínculos con los propios de la religión. De esta manera, las relaciones que se establecen entre los miembros de la religión adoptan las formas de un tipo de grupo primario con su correspondiente terminología de parentesco ficticia o ritual (padres, madres, hermanos). Se entienden como universalistas, especialmente, el cristianismo, el islamismo y el budismo.

Las denominadas *religiones tribales* suelen ser particularistas, al igual que muchas otras religiones, al margen de su mayor o menor complejidad formal. El hinduismo puede ser considerado particularista, ya que sólo pueden pertenecer a esta religión las personas nacidas en determinados segmentos de la sociedad india. Asimismo, el judaísmo también es particularista, ya que, al poder considerarla una religión tribal en sus orígenes, ha conservado hasta hoy esa asociación con un pueblo o etnia determinados.

El hecho de que, en términos generales, las religiones puedan ser clasificadas en particularistas y universalistas no quiere decir que, en ciertas ocasiones, algunos casos concretos de estas últimas no puedan presentar también rasgos particularistas.

Y tal es el caso, por ejemplo, de los grupos cristianos como los amish y los huteritas, que en la actualidad constituyen comunidades cerradas y extremadamente endogámicas. Sus miembros son definidos por nacimiento y en estos grupos no existe, por lo tanto, la posibilidad de “conversión”. Aquellos amish, por ejemplo, que quieren casarse con una persona fuera del grupo tienen que renunciar a su pro-

12. La idea de *umma*, tal como es entendida en el mundo islámico, representa la comunidad religiosa, la cual trasciende cualquier tipo de lealtades locales.

pia comunidad, de manera que son considerados excluidos tanto de la religión como del grupo étnico que forman. Se trata de unos casos realmente interesantes en los que se aprecia un proceso de particularización que no existía en sus orígenes. Tanto los amish como los hutteritas empezaron siendo sectas abiertas que, sin embargo, con el tiempo y, en parte, a causa de las numerosas migraciones que han conocido a lo largo de su historia, se han acabado convirtiendo en verdaderos grupos étnicos (Nagata, 1984, pág. 125).

Los menonitas, grupo del cual provienen los amish, han conservado hasta la actualidad su apertura y principios universalistas, de manera que aceptan la conversión. Aun así, en la práctica, la endogamia es hoy también muy importante para este grupo. Todos los citados rasgos particularistas obedecen, de hecho, a aplicaciones locales y concretas de una religión, el cristianismo, considerada en principio universalista.

Los amish y los hutteritas

Los amish constituyen un grupo cristiano conservador que tiene sus orígenes en un cisma de los menonitas causado por las doctrinas de Jakob Ammann, a finales del siglo XVII, que se extendió rápidamente por Suiza, Alsacia y Alemania del sur. Hoy este grupo ya no se encuentra en Europa, pero sí en Estados Unidos (especialmente en Pensilvania) y en Canadá, países a los que emigraron principalmente por razones de persecución religiosa entre los siglos XVIII y XX. Se caracterizan por sus rasgos extremadamente conservadores, no sólo en las creencias, sino también en su sistema de vida. Cotidianamente visten una indumentaria que es básicamente la misma que la del siglo XVII, los hombres no pueden afeitarse la barba y se rechaza cualquier tipo de ingenio moderno (coches, electricidad, teléfono, etc.). Los amish viven en comunidades cerradas, completamente aisladas del resto de la sociedad, conservan dialectos de origen alemán y se dedican a la agricultura.

Los hutteritas configuran un grupo muy similar al de los amish. Desde el punto de vista religioso son una secta anabaptista fundada por Jakob Hutter en el siglo XVI que, entre otras cosas, se caracterizaba por compartir la comunidad de bienes siguiendo el modelo de la antigua Iglesia de Jerusalén. Igual que los amish, se ubican hoy en Estados Unidos y Canadá, viven en colonias aisladas del resto de la sociedad, trabajan en el campo y hablan en dialecto alemán entre ellos.

También en el budismo, a pesar de su universalismo, en ocasiones muy concretas encontramos rasgos particularistas. Tal es el caso, por ejemplo, de Sri Lanka, isla donde se identifica el budismo con el estatus étnico de cingalés, de manera que los cristianos cingaleses no son vistos como auténticos cingaleses. En el ámbito popular, en determinadas comunidades cingalesas el budismo se entiende incluso adquirido por nacimiento. Todos los ejemplos mencionados, los de los amish, hutteritas

y budistas cingaleses, constituyen interesantes casos de transición entre los dos modos: el particularista y el universalista.

6. Religión y sociedad

6.1. Religión y estructuras sociales

El interés por estudiar la religión no sólo reside en querer conocer el fenómeno en sí, sino también porque sería difícil entender el orden social propio de las diferentes culturas sin tener en cuenta la dimensión religiosa.

La religión posee una interrelación estructural con todas las instituciones sociales, aspecto que ya recalcó especialmente Durkheim con su teoría que establecía que si la religión ha originado el nacimiento en todo aquello que es esencial en la sociedad, es porque la idea de la sociedad se configura como el alma de la religión (Harris, 1981, pág. 415).

La religión está íntimamente imbricada con el resto de los ámbitos de la cultura, dado que “toda religión se expresa culturalmente y toda cultura tiene dimensiones religiosas” (Duch, 1984, pág. 115). De ahí que, tal como señaló Clifford Geertz, el estudio de la religión no sólo se ha de limitar al análisis del sistema de significaciones que la constituye, sino que también tiene que tratar la manera de integrarse en los procesos socioestructurales.

Durkheim y Weber, en sus estudios acerca de la religión, partieron precisamente de ese supuesto. Para Durkheim, las mayores instituciones sociales son productos causales de las ideas religiosas. Weber estaba particularmente interesado en establecer relaciones históricas y causales entre las creencias religiosas y los factores sociales y económicos; para él, las preocupaciones económicas preceden a las religiosas. En su conocido trabajo *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, publicado en los años 1904-1905, analiza precisamente cómo las ideas religiosas, y de forma específica los principios religiosos del calvinismo, contribuyeron decisivamente al desarrollo del capitalismo.

El calvinismo puritano enseñaba que la profesión de una persona era una misión encomendada por Dios para realizarla con la máxima dedicación y perfección y, en consecuencia, el éxito económico llegó a constituir una adhesión a la voluntad de Dios, así como una señal de su aceptación. La riqueza, pues, no era conside-

rada de forma negativa, aunque el dinero no debía ser gastado en lujos, sino que, precisamente, tenía que ser invertido juiciosamente a fin de que la riqueza se multiplicase (de Waal, 1975, pág. 378).

Relaciones entre creencias religiosas y estructura social

Guy E. Swanson, en su libro *The Birth of Gods: The Origin of Primitive Beliefs*, comparó varias sociedades con el fin de establecer relaciones entre creencias religiosas y estructura social. Encontró bastantes datos para formular algunas hipótesis interesantes como, por ejemplo, las siguientes (Pandian, 1991, pág. 7):

- La brujería tiende a prevalecer cuando la gente tiene que interactuar entre sí en cuestiones relevantes con la ausencia de controles y convenciones socialmente legitimadas.
- Se observa una cierta relación entre la presencia en la sociedad de grupos de parentesco con autoridad y diferentes de la familia nuclear y la creencia de que los espíritus ancestrales son activos o pueden influir en los asuntos humanos.
- La creencia en dioses superiores se da con más facilidad en sociedades estructuradas en diferentes clases sociales que en aquellas que presentan una estructura más simple.
- La jerarquía que se establece entre diferentes divinidades refleja las jerarquías sociales. Las personas inventan dioses que personifican los grupos importantes que toman decisiones en la sociedad.
- Las sanciones de talante sobrenatural para las relaciones interpersonales aparecen con mayor facilidad en sociedades en las que se aprecian acusadas diferencias interpersonales en cuestión de riqueza.

6.2. Religión y política

Más allá de estas relaciones de tipo estructural que es posible observar entre religión y sociedad, la conexión que se puede establecer entre creencias religiosas y sistemas políticos es también evidente.

La religión implica una serie de valores que forman la base de determinadas actitudes políticas. La religión influye en la política debido a que tiene un papel central en la creación de mundos simbólicos.

En la Polinesia, por ejemplo, la idea de *mana* mencionada en páginas anteriores se encontraba estrechamente relacionada con la autoridad política de los caudillos y nobles, los cuales, mediante la fuerza del *mana*, podían hacer crecer los cultivos o

conseguir la victoria en las batallas de manera más efectiva que el resto de las personas. Numerosas religiones immortalizan a sus dirigentes como divinidades, como es el caso del rey nilótico Shiluk o del tradicional sintoísmo japonés, que entiende al emperador –el cual recibe el nombre de *tenno*¹³ (soberano celestial)– como descendiente de Amaterasu, la diosa más importante del panteón sintoísta.

Asumir un *world-view* religioso implica aceptar una serie de asunciones sobre los deberes propios de una persona con Dios, pero también con la sociedad. El poder implícito que tienen los sistemas religiosos se debe a sus componentes tanto de tipo cognitivo como emocional con capacidad legitimadora.

Además, no debemos olvidar el importante papel que las religiones han tenido y siguen teniendo hoy día en el ámbito de las identidades étnicas, con sus implicaciones políticas lógicas. No faltan los ejemplos de grupos religiosos que coinciden con grupos étnicos, como es el caso de judíos y armenios. Los drusos, una secta cismática del islam creada en Egipto, fueron perseguidos y tuvieron que huir del país y refugiarse en el Líbano. Hacia principios del siglo *x*i, el grupo acogió a persas, kurdos y árabes. A lo largo del tiempo, la comunidad drusa se hizo fuertemente endogámica, de manera que hoy constituye un grupo étnico claramente diferenciado (Smith, 1991, pág. 7).

La partición política del subcontinente indio, entre la India y Pakistán en el siglo *xx*, fue realizada por razones de religión. En dicha partición se separó la comunidad hindú de la musulmana, y actualmente la presencia de musulmanes en la zona del Estado indio limítrofe con Pakistán es todavía motivo de continuas tensiones bélicas.

Las relaciones entre religión y etnicidad también son fáciles de observar en muchos lugares de Europa. La razón de la formación de los estados belga y de los Países Bajos en el siglo *xix* se debió, en buena parte, a razones religiosas. De esta manera, se separó la comunidad católica de la protestante, si bien eso implicaba la unión de flamencos con valones en Bélgica, aunque cultural y lingüísticamente los flamencos tenían mucho más en común con los holandeses.

En la misma Gran Bretaña, además del caso muy conocido del norte de Irlanda con las violentas tensiones entre católicos y protestantes, encontramos que los protestantes de Gales rechazan la Iglesia anglicana. El conflicto étnico de la ex Yugoslavia ha estado continuamente marcado por las diferencias entre católicos, ortodoxos y musulmanes. En la Grecia actual, los estrechos vínculos existentes en-

13. No fue hasta 1945, a raíz de la imposición norteamericana de una constitución en Japón tras la derrota militar de este país, cuando el emperador perdió sus atributos divinos y pasó a ser un mero monarca constitucional dentro de una democracia parlamentaria.

tre la Iglesia ortodoxa y el Estado hacen que el país muestre algunos rasgos que no dudaríamos a calificar de teocráticos.

La religión ha legitimado regímenes políticos de la misma manera que también ha provisto de soporte organizativo a movimientos sociales que perfectamente pueden ir contra el sistema establecido. Un breve repaso a la historia de España desde la victoria de Franco hasta la recuperación de la democracia nos proporciona una visión aleccionadora de los diferentes posicionamientos adoptados por las estructuras religiosas: desde un apoyo incondicional a la dictadura, hasta un apoyo muy visible a los movimientos democráticos que condujeron a la transición política del Estado.

La represión que durante la primera mitad del siglo xx sufrieron en Japón muchas religiones por parte de unas estructuras políticas que habían erigido el sintoísmo como religión estatal, o la violenta persecución que los practicantes de Falun Gong han padecido en China a partir del año 1999, son debidas al reconocimiento del potencial destabilizador para el sistema que pueden tener muchos movimientos religiosos no oficiales.

La religión posee, sin lugar a dudas, una doble función: puede legitimar tanto privilegios como la protesta (Williams, 1996, pág. 370). De esta manera, la religión puede constituirse como bastante conservadora, pero también como fuerza progresista.

6.3. La religión como elemento de legitimación social

La teoría sociológica de la religión desarrollada por Peter Berger resulta sumamente esclarecedora para las relaciones que podemos establecer entre religión y sociedad. La función más importante de la sociedad es la creación de un mundo con normas, es decir, un conjunto de conocimientos que constituye un todo regido por leyes o *nomos* (Berger, 1999, pág. 39). Cada *nomos* representa un área dotada de sentido diferenciada claramente de un caos que la rodea y que por fuerza hay que mantener a distancia. Según este sociólogo, la religión ha sido, desde una perspectiva histórica, el instrumento más extendido y, al mismo tiempo, más efectivo de legitimación¹⁴ social (Berger, 1999, pág. 56).

14. En este contexto utilizamos el concepto de legitimación como el conocimiento socialmente objetivado que sirve para justificar y explicar el orden social.

La religión legitima las instituciones sociales y les otorga un estatus ontológico válido en última instancia, es decir, las sitúa dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado.

Los fenómenos anómicos como el sufrimiento, la maldad y la muerte, que constituyen una amenaza contra el sistema establecido del *nomos* de cada sociedad en concreto, tienen que estar explicados dentro de los términos cognitivos propios de cada sistema a fin de que este último no se tambalee. Y eso es precisamente lo que sucede cuando una devastadora epidemia, la falta de lluvia que deja yermos los campos o las desastrosas consecuencias de un terremoto son explicados como designios de la voluntad divina.

En palabras de Berger, la explicación de estos fenómenos anómicos en términos de legitimaciones religiosas es lo que, precisamente, constituye la *teodicea*. La idea de teodicea es central también en los análisis de la religión llevados a cabo por Max Weber. Este sociólogo alemán estableció los cuatro tipos racionales de teodicea siguientes (Berger, 1999, pág. 84):

1) La promesa de una compensación en nombre de los padecimientos de la existencia en este mundo.

2) La promesa de una compensación en el más allá.

3) El dualismo que entiende el mundo como una lucha entre fuerzas negativas o anómicas y positivas o nómicas.

4) La doctrina del karma¹⁵ tal como la desarrolla el pensamiento religioso hindú que, asociada a la idea del samsara (la rueda de las reencarnaciones), entiende cualquier situación humana como una consecuencia necesaria de acciones humanas pasadas.

Con todo lo que hemos visto queda claro que lo que ofrece la *teodicea* no es felicidad sino sentido (Berger, 1999, pág. 90); y una de las funciones sociales más importantes de la teodicea es, precisamente, la de explicar el porqué de las desigualdades existentes de poderes y privilegios.

Dentro de la sociedad, la religión constituye un poderoso agente creador de sentido y, por tanto, un recurso importantísimo contra la anomia.

Y eso es así, entre otras razones, porque ha sido una fuente de alienación muy poderosa; en palabras de Berger, posiblemente la más poderosa (Berger, 1999, pág. 132). Berger utiliza el término *alienación* para designar el proceso por medio

15. Dentro de la filosofía hindú, el karma es el hecho según el cual las acciones realizadas por la persona influyen en sus vidas futuras o reencarnaciones.

del cual la relación dialéctica entre el individuo y su mundo se pierde para la conciencia (Berger, 1999, pág. 129). Se crea una falsa conciencia a partir de la transformación de los productos humanos en facticidades suprahumanas y no humanas. El mundo sociocultural, que es un edificio de significados humanos, está cargado de misterios planteados como no humanos en su origen. La alienación, entendida como un proceso que contribuye a mantener las estructuras nómicas, ha sido uno de los precios pagados por la conciencia religiosa en su búsqueda de un universo humanamente significativo (Berger, 1999, pág. 136-150).

De acuerdo, pues, con lo precedente, deberemos tener en cuenta, siguiendo el pensamiento de Berger, que la misma actividad humana que configura la sociedad es la que produce la religión, y la relación entre estos dos productos será, entonces, siempre dialéctica. De manera que es perfectamente posible que en un determinado desarrollo histórico el proceso social sea un efecto de ideologías religiosas, y en otro las cosas sucedan exactamente al revés.

Conclusiones

Todas estas ideas nos conducen a la reflexión final de que, más allá de los esfuerzos realizados por los estudiosos para entender analíticamente aquello que denominamos *religión*, ésta se halla íntimamente fundida en el conjunto de creencias, valores y actitudes que, como elementos constitutivos de la cultura, forman la sociedad. Pensamos, pues, que el creyente vive la religión como un fenómeno total.

Una religión representa para las personas que forman parte de ella una sacralización de la vida, de manera que muy a menudo la religión no se limita a intentar ser determinante en lo que respecta a la esfera sobrenatural estricta, sino que también tiene sus criterios con relación a la vida cotidiana: hábitos de alimentación, de indumentaria, relaciones entre los individuos, familia, relaciones sexuales, trabajo, etc.

En este sentido, más que entender la religión como parte de la cultura, es decir, como un conjunto discreto de elementos que pueden ser fácilmente separados del total orgánico, quizá podría resultar más esclarecedor entenderla como un aspecto de la cultura, esto es, como un epifenómeno de la realidad total que constituye el mundo de la cultura –epifenómeno no en un sentido de superficialidad, sino como una manifestación lógica y casi podríamos decir que connatural de una de las principales funciones del hecho cultural, la de dar sentido al lugar que ocupa la persona dentro del mundo que le ha tocado vivir.

La religión como institución –es decir, como conjunto de creencias, prácticas y articulaciones colectivas–, sería la formalización en el ámbito social de un recurso de tipo adaptativo, profundamente arraigado, en consecuencia, a la propia naturaleza humana.

Erraríamos si quisiéramos entender el fenómeno religioso mediante la dimensión exclusivamente cognitiva. De ahí surge el principal error del pensamiento evolucionista, al cual aludíamos líneas atrás, consistente en querer entender magia, religión y ciencia –por este orden– en estadios sucesivos y sustitutivos. Ya hemos dicho que la pretendida distinción entre magia y ciencia obedece más a una visión etnocéntrica del hecho cultural que a datos objetivos de la realidad. Y la distinción

entre religión y ciencia –según este mismo modelo evolutivo– descansa sobre una comprensión errónea de aquello que es la religión. La finalidad básica de la religión no es explicar, como es el caso de la ciencia, sino, como decíamos antes, ayudar a la persona a adaptarse al medio desde un punto de vista existencial.

La religión ha de tener forzosamente una componente irracional porque aquello que es necesario conjurar es, precisamente, la irracionalidad de la existencia.

La dimensión emocional de la religión es consustancial al fenómeno. Desde un punto de vista racional, se pueden llegar a entender las limitaciones humanas, pero desde un punto de vista emocional es sólo la dimensión del hecho sobrenatural lo que permite que la persona supere dichas limitaciones.

Uno puede eludir identificarse con cualquier religión formalmente constituida, pero eso no implica por fuerza la aniquilación de un cierto sentimiento religioso. De ahí las aparentes paradojas que se producen cuando, por ejemplo, individuos que en general muestran un desinterés claro y explícito por la religión, en determinados momentos críticos de su vida experimentan, desde un punto de vista emocional más que racional, la necesidad de la vivencia religiosa.

El movimiento de la *New Age*, por ejemplo, no constituye ninguna religión desde el punto de vista formal, pero sí implica una diversificada visión espiritual del mundo que habla de “poderes”, “vibraciones”, “energías”, etc., que permite, de este modo, mantener la puerta abierta a la dimensión del hecho sobrenatural en un mundo que se considera extremadamente racional.

Así pues, desde un punto de vista antropológico, la religión es mucho más que una determinada formalización de creencias, prácticas y estructuras sociales. Por este motivo precisamente podemos ser anticlericales y religiosos al mismo tiempo, servirnos del budismo y del sintoísmo de manera simultánea. En definitiva, ésa es la razón que explica que no haya sociedad alguna en la que el sentimiento religioso no se haya manifestado de una manera u otra.

Podemos entender la religión como un sistema de creencias, valores y prácticas basadas en la idea central de un mundo o esfera espiritual –al margen de que pueda estar poblado de seres sobrenaturales o no– que se halla en oposición al mundo empírico y al cual puede influir.

La religión no es sólo definible, pues, como un sistema de ideas que organizan las relaciones de los miembros de una colectividad con su expresión cultural del hecho sobrenatural. En general, también incluye comportamientos, sentimientos, un conjunto de prácticas e instituciones que se desarrollan a partir del culto. La idea de culto, aunque tampoco sea absolutamente generalizable y se manifieste en grados bastante diversos según las religiones, también constituye un aspecto esencial del

pensamiento religioso. Íntimamente relacionado con todo eso se encuentra la institucionalización, es decir, la regulación social de las creencias con todo lo que eso implica para la vida del individuo y la existencia de instituciones directamente relacionadas.

La magia no es esencialmente distinta de la religión. En primer lugar, lo que las distingue es su diferente posición social. La religión y la magia son lógica y prácticamente inseparables: constituyen formas fundamentales y complementarias para la explicación (ilusoria) y la transformación (imaginaria) del mundo. De hecho, podemos considerar la magia como una importante forma de la religión.

La religión ejerce múltiples funciones dentro de la sociedad. Hay que destacar sus funciones explicativas del mundo que rodea a la persona, las socialmente estructurantes, las funciones que comportan un apoyo importante para la persona ante los problemas de la existencia y las funciones de tipo adaptativo en general.

Entre los distintos intentos de clasificación de las religiones del mundo, los tipos de clasificaciones que más pueden ayudarnos a comprender el fenómeno son aquellos que se basan en criterios tipológicos. Será necesario que desconfiemos de todas las clasificaciones de cariz normativo, y también de las intrínsecamente evolucionistas debido al componente claramente etnocéntrico que presuponen.

Dado que la religión mantiene una interrelación estructural con todas las instituciones sociales, su estudio no sólo deberá limitarse al análisis del sistema de significaciones que la constituye, sino que también deberá tratar la manera de integrarse en los procesos socioestructurales. La religión, de hecho, está íntimamente fundida en el conjunto de creencias, valores y actitudes que, como elementos constitutivos de la cultura, forman la sociedad.

Capítulo II

Aire

Las creencias religiosas en contexto

Josep Cervelló

Dentro del planteamiento de la obra, el aire es el ámbito de las creencias religiosas, de los modelos imaginarios, de los sistemas cosmogónicos y cosmológicos, de las ideas. Después de una introducción al símbolo “Aire”, el apartado 2 del capítulo está dedicado, pues, a la definición de las creencias religiosas y al análisis de su funcionamiento en un sentido general.

Los tres apartados siguientes del capítulo se ocupan de tres ámbitos concretos de creencias religiosas: cosmogonía y cosmología, dinámica del espacio sagrado y seres trascendentes y sobrenaturales, teniendo en cuenta los tres aspectos de la simbología aérea que se describen en el apartado 1: el aire como aliento vital y como palabra creadora; el aire como espacio de separación y comunicación a la vez entre el cielo y la tierra; y el aire como medio de la “vida invisible”. De esta manera, los diferentes ámbitos de creencias religiosas se presentan desde la óptica del simbolismo aéreo.

1. Aire: el símbolo

El aire es uno de los cuatro elementos constitutivos del universo, no sólo para las primeras escuelas filosóficas griegas, sino también para muchas cosmogonías y cosmologías tradicionales. Como el fuego, es un elemento activo y masculino, mientras que el agua y la tierra son consideradas casi siempre como pasivas y femeninas. Estas últimas “pesan”, tienden hacia abajo y son materializadoras. Los dos primeros, en cambio, son ligeros, tienden hacia arriba y son expansivos. Pero el aire es más etéreo e inefable, y por ello es el símbolo por excelencia de espiritualización y purificación.

El *Dictionnaire des symboles* de J. Chevalier y A. Gheerbrant (1982, pág. 19) nos recuerda que el aire está asociado simbólicamente al aliento vital que llena el espacio entre el cielo y la tierra y que es necesario para la subsistencia de los seres. El aliento vital se identifica con el aliento divino y con el verbo, ambas potencias creadoras. En algunas cosmologías el aire es el alma universal, origen de la fructificación del mundo. Tiene, por tanto, una dimensión cosmológica.

Pero el aire posee también una dimensión espacial: es el elemento que separa el cielo y la tierra y, a la vez, la vía de comunicación entre el uno y la otra, el medio por excelencia de la ascensión hacia las regiones superiores, saturadas de sacralidad, y hacia los estados superiores de conciencia. El aire acoge y envuelve los factores físicos y los monumentos ascensionales como montañas, árboles, escaleras o torres. El ser aéreo es libre, dinámico, expansivo, espiritual, ascensional.

Finalmente, san Martín dijo que el elemento aire es un símbolo sensible de la vida invisible. Esto vincula el aire con el mundo invisible, el mundo de los espíritus, de los seres malignos, de las sombras de los difuntos, de los seres trascendentes, de los ángeles, de Dios.

2. Las creencias religiosas: definición y funcionamiento

La Historia de las religiones y la Antropología religiosa, es decir, las disciplinas que se ocupan del estudio científico de las religiones, se encuentran ante una extraña paradoja: el deseo de conocer el mecanismo, el sentido y los orígenes de las creencias religiosas implica la negación de la esencia de las mismas creencias religiosas, ya que al considerarlas objetos de conocimiento, las desnuda de la condición de verdades trascendentes. Y es que el discurso filosófico y científico occidental, racional y “lógico”, se opone cualitativamente al discurso de carácter “mitopoético” que preside las verdades de la religión y da forma a las creencias religiosas. Saber en qué momento surgió una creencia cosmológica anula el carácter eterno y necesario de esta creencia: para nosotros se trata de un fenómeno histórico, de una realidad aislable y estudiable, de una verdad contextual, pero para quienes la viven es una verdad ontológica, eterna, universal, que determina su universo de discurso y su comportamiento individual, social e histórico. Como dice A. Brelich (1977, pág. 68), “la plena conciencia del origen humano de una

creencia o de una institución religiosa cualquiera sería suficiente para provocar su automática desaparición”.

Es muy importante que quien se adentra en el estudio de las religiones sea consciente de este singular fenómeno. Esto deberá permitirnos establecer una distancia prudente entre nosotros como observadores de los fenómenos religiosos y los contextos culturales alternativos en que dichos fenómenos se inscriben, y deberá alertarnos del peligro de caer en fáciles extrapolaciones de las categorías conceptuales que rigen nuestro propio universo de discurso y nuestra experiencia social e histórica a la hora de explicar estos fenómenos tan “diferentes”.

En efecto, es muy común que se hagan lecturas e interpretaciones directas de esas realidades alternativas, como si esa distancia no existiera, como si todas las realizaciones humanas obedecieran a los mismos condicionantes y, por tanto, como si en última instancia cualquier fenómeno humano pudiera ser interpretado con las mismas claves. Claves que coinciden con las categorías de Occidente tomadas, consciente o inconscientemente, como universales y necesarias. Sin embargo, *religión* es un concepto y una experiencia en crisis en Occidente, y nos arriesgamos a interpretar la experiencia total de la vida que implica la religión en las sociedades no occidentales desde un parámetro en crisis.

Nuestra sociedad laica, fundamentada en el discurso racional y positivista, a menudo ve las creencias religiosas como instrumentos de coerción o como explicaciones imperfectas del mundo. Pero es en Occidente donde la religión (o mejor dicho la jerarquía religiosa) ha estado tradicionalmente al servicio o en la esfera de los poderosos, y donde esto ha sido causa de ruptura cultural y social, y es desde el pensamiento racional de Occidente desde donde se juzga la religión como un intento fallido de explicación del mundo, porque, como ésta es la finalidad de la ciencia, se atribuye a la religión –entendida como precedente de la ciencia– la misma finalidad. En cambio, la religión funciona en otro plan. Es decir, cuando hablamos de la religión como coerción o explicación imperfecta lo hacemos desde nuestra experiencia histórica o desde nuestra visión científica y positivista del mundo, sin darnos cuenta de que de ese modo definimos el todo desde una pequeña parte o contemplamos un universo de discurso desde otro que le es ajeno.

Para comprender el sentido de las creencias religiosas tenemos que hacer el esfuerzo de trascender esta lectura “directa”, “inmediata”, para situarnos, en la medida de lo posible, en la “diferencia”, en las coordenadas culturales en que tales creencias funcionan. La oposición ciencia/fe, que en Occidente es sincrónica y nunca ha sido resuelta, es, de hecho, la oposición entre el discurso científico, filo-

sófico y académico propiamente occidental y el discurso religioso que ha regido y rige la mayoría de las civilizaciones humanas desde el paleolítico hasta hoy.

No se trata, obviamente, de convertirse en el “otro”, porque ello anularía por definición nuestra tarea, pero sí, siendo conscientes de esta oposición crucial, de buscar las claves interpretativas más adecuadas a partir de lo que sabemos a través de los estudios histórico-religiosos y etnográficos. El hecho de que para un académico occidental la ciencia y la tecnología expliquen la “verdad” del mundo, y la religión, cuando está presente, se encuentre limitada al ámbito ético o emocional no quiere decir que éstas sean categorías universales y necesarias. En las sociedades mitopoéticas, la religión es la “verdad” que en Occidente corresponde a la ciencia. Es importante que matemos que cuando aquí nos referimos a “Occidente” aludimos a la sociedad laica, economicista y regida por el discurso lógico-científico que caracteriza nuestro entorno cultural.

Por todo lo expuesto, en este capítulo hemos adoptado un enfoque histórico-anropológico de tipo *emic*. Se entiende por enfoque *emic* el que privilegia la visión que de una situación o de un fenómeno cultural determinado, actual o histórico, tienen los protagonistas, los que lo viven o lo han vivido.

Desde esta perspectiva es esencial, pues, “escuchar” qué nos dicen estos protagonistas, sean del presente o del pasado, a partir de sus testimonios, mitos, ritos, escritos, imágenes o monumentos.

El enfoque complementario o enfoque *etic*, en cambio, considera las situaciones y fenómenos culturales desde un punto de vista exterior, con el fin de reconocer los aspectos estructurales de tales situaciones o fenómenos que van más allá de la percepción de los protagonistas y que son decisivos para entender su configuración global.

Las dos disciplinas históricas que en la actualidad recogen y siguen el enfoque *emic* son la Historia de las religiones y la Historia de las mentalidades, la primera en relación con la experiencia religiosa y la segunda en relación con las ideologías y el imaginario colectivo. Se trata de autores como M. Eliade, G. Dumézil, A. Brelich, G. Durand o J. Ries, en el primer campo, o como H. Frankfort, J.P. Vernant, M. Detienne o G. Duby, en el segundo:

1) Los autores del primer grupo se han preocupado de estudiar el funcionamiento de los mitos y las creencias religiosas en contexto, evidenciando la “morfología de lo sagrado”, es decir, las formas (simbólicas, mitológicas, rituales, etc.) que caracterizan los diferentes ámbitos de lo sagrado de manera estruc-

tural (Eliade, Durand, Ries) o en dominios histórico-culturales concretos, como el indoeuropeo (Dumézil) o el griego (Brelich).

2) Los autores del segundo grupo han analizado la repercusión de las mentalidades, las ideologías y los mundos imaginarios en el comportamiento individual y social del hombre histórico, especialmente antiguo (Oriente –Frankfort–, Grecia –Vernant, Detienne–) y feudal (Duby).

En este capítulo seguiremos, pues, los planteamientos epistemológicos y metodológicos de estas dos disciplinas.

2.1. ¿Qué no son las creencias religiosas?

Para intentar responder a la pregunta “¿qué son las creencias religiosas?”, quizá será mejor empezar por preguntarnos qué no son las creencias religiosas.

2.1.1. Las creencias religiosas no son intentos de “explicación” del mundo

A menudo las creencias religiosas se han interpretado como el resultado de una carencia: el hombre no entiende el mundo que le rodea y entonces, como todavía no tiene un instrumento conceptual más sofisticado, recurre a las creencias religiosas, que intentan suplir esa carencia, pero sólo pueden hacerlo de una manera imperfecta, insuficiente, incluso ingenua y pueril. Subyace a esta idea, consciente o inconscientemente, la noción de la ciencia como culminación de cualquier tipo de aproximación a la realidad, como verdad única, a la cual el hombre religioso “todavía no ha llegado”, en una visión teleológica y evolucionista de la experiencia humana.

Esta idea tiene su origen en el evolucionismo y el historicismo de los siglos XIX y XX. Ya el etnólogo E.B. Tylor (1871) consideraba, por ejemplo, que el mito era un intento rudimentario de explicación de los fenómenos naturales, y J.G. Frazer (1922) sostenía que la humanidad había pasado por tres estadios de conciencia sucesivos: el de la magia, el de la religión y el de la ciencia; y añadía que había que ser indulgentes con los errores de los hombres del pasado porque eran desviaciones lógicas en el difícil camino de la búsqueda de la verdad.

El evolucionismo historicista consideraba que la humanidad como un todo había pasado por sucesivas fases históricas, desde la prehistoria hasta la era moderna occidental, de manera que el hombre occidental constituía la culminación de ese proceso, mientras que los no occidentales, en mayor o menor medida, se habían detenido en uno u otro estadio evolutivo. La filosofía y la ciencia, el racionalismo, eran el punto de llegada del proceso de la conciencia humana, de manera que los estadios anteriores eran una preparación progresiva y, como tales, aproximaciones imperfectas e incompletas a la realidad. Esta visión evolucionista del pasado humano y esta comparación con la ciencia provoca la idea de la creencia religiosa como “explicación” del mundo.

Pero, como explica Brelich, la cuestión es que religión y ciencia son categorías que no están vinculadas por una relación cuantitativa (menos/más, antes/después), sino opuestas por una razón cualitativa: se trata de realidades que discurren por planos totalmente diferentes, opuestos, de la experiencia humana.

“Numerosas disciplinas científicas investigan los orígenes de fenómenos dados; se esfuerzan por explicarlos. El mito, en cambio, no explica nada, se limita a narrar [...]. Tales relatos no pretenden, ni mucho menos, explicar el fenómeno a que hacen referencia.”

A. Brelich (1977). “Prolegómenos a una historia de las religiones” (pág. 56)

El carácter religioso y no “precientífico”, sagrado y no profano, del mito resulta evidente

“[...] incluso en los hechos externos observados por quienes han estudiado o estudian de cerca los pueblos ‘primitivos’ en los que los mitos aún están ‘vivos’. En efecto, los mitos no son relatados en cualquier momento, sino en ocasiones bien determinadas (entre las cuales están ciertas fiestas religiosas), ni a cualquier persona ni por cualquiera [...]; no sucedería lo mismo si tales relatos fuesen únicamente expresiones de la libre fantasía o tentativas de explicación precientífica”.

A. Brelich (1977). “Prolegómenos a una historia de las religiones” (pág. 55)

Más adelante volveremos a hablar sobre el significado del mito.

En relación con la idea de la creencia religiosa como preciencia también está la cuestión de la curiosidad innata del hombre y de las “grandes preguntas”. Se piensa que la verdad de la religión es “falsa” frente a la de la ciencia, pero que ha sido la manera que ha encontrado el hombre “primitivo” para satisfacer su curiosidad ante los interrogantes que le planteaba el mundo.

Con frecuencia se dice que desde que el hombre es hombre se ha formulado siempre las preguntas existenciales ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?... en busca de una explicación del mundo y de la vida. Pero ni la curiosidad ni las preguntas, tal como nosotros las entendemos en el contexto de nuestro discurso racional y de nuestros métodos científicos, son categorías universales. Una vez más, extrapolamos el parámetro de una parte a la definición del todo.

Como explica H. Frankfort (1946, pág. 17), el hombre mítico-religioso no siente el mundo como un *"quid"*, como un objeto de conocimiento, sino como un *"tú"*, como un ente vivo con el que comunicarse. No busca respuestas porque vive en un orden dado por los dioses y los héroes en el principio de los tiempos, cuando todo lo que existe se originó. Y esta situación le viene dada desde siempre: como veremos, no hay un punto de partida, de *"invento"* de las creencias religiosas, sino que este tipo de discurso acompaña al hombre desde sus orígenes.

La idea romántica de un hombre *"primitivo"* que no entiende lo que le rodea, que se hace las grandes preguntas y que se da como respuesta las primeras creencias religiosas responde más a una visión idealizada y trasladada a un tiempo protológico de nosotros mismos, que a una visión verdadera del *"otro"*.

Según este planteamiento, la religión es un precedente incompleto de la ciencia y, en cambio, religión y ciencia son discursos alternativos, formas opuestas de procesar el mundo. En este sentido, los datos etnográficos son esenciales. Es muy importante, insistimos, situarnos en la diferencia.

2.1.2. Las creencias religiosas no son refugios ante las adversidades

Las creencias religiosas han sido interpretadas como refugios a los que el hombre recurre en momentos difíciles. De nuevo, una definición en negativo: la religión como producto de un desajuste, de un sufrimiento. El hombre moderno, seguro de sí mismo y dominador de la naturaleza mediante la ciencia y la tecnología, imagina el pasado precientífico como algo difícil e inseguro.

No es irrelevante que esta noción haya sido recogida y desarrollada por K. Marx, para quien la religión es el fundamento universal de justificación y de consuelo frente al estado y la sociedad existentes. Para él, la felicidad *"real"* pasa por la eliminación de la religión como felicidad ilusoria, y la exigencia de abandonar las ilusiones en torno a la condición del pueblo pasa por la exigencia de abandonar una condición que necesita ilusiones. Pero ya hemos hablado de los condicionantes po-

líticos y sociales y, sobre todo, del tipo de cosmovisión que motiva estas ideas, condicionantes y cosmovisión no universales, sino muy particulares de la experiencia histórica europea de los últimos siglos.

Hay que subrayar, sin embargo, que la noción de la religión como consuelo proviene de una concepción muy determinada de la vida, característica, en definitiva, de nuestra tradición judeocristiana.

Recordemos el pasaje bíblico:

“Al hombre le dijo [Dios]: ‘[...] maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado”.

Génesis, 3, 17-19

Sin embargo, una vez más, esta visión de la vida y el concepto mismo de desconsuelo no son universales. La Etnografía y la Historia de las religiones nos demuestran que pocas civilizaciones compartirían esta percepción de la experiencia religiosa.

2.1.3. Las creencias religiosas no son instrumentos de coerción y de propaganda

A partir sobre todo de las interpretaciones materialistas de la historia, el hecho religioso con frecuencia ha sido juzgado en términos estrictamente sociopolíticos y ha sido considerado como una superestructura ideológica al servicio de los poderosos para controlar, dominar y oprimir al “pueblo”. También esta noción nace en un contexto histórico muy determinado: el de Occidente de la era industrial y de la lucha de clases, y las condiciones y realidades de aquella situación histórica determinada son convertidas en categorías universales y necesarias.

Una vez más, el papel de la Iglesia occidental asumía el valor de la categoría *religión* y la situación ideológica denunciada asumía el estatus de condición universal. De esta manera, la religión era vista como el “opio del pueblo”.

Esta percepción partía de la base de una separación nítida entre quien gobierna, que practica la coerción y la “propaganda religiosa”, y quien es gobernado, que vive sometido gracias a la eficacia de esta coerción y esta propaganda. Es decir, partía de la base de que unos se aprovechan de la credulidad de los otros con el fin de conseguir ventajas sociales y políticas.

Este modelo, que sería discutible para el mismo Occidente, era extrapolado a las civilizaciones de discurso mítico-religioso antiguas y modernas, y de esta manera, el antiguo Egipto, las culturas africanas, los estados del Próximo Oriente antiguo, los imperios asiáticos o americanos y las civilizaciones documentadas por la Etnografía se llenaban de reyes astutos y tiranos y de caudillos sanguinarios que oprimían al pueblo para gloria y beneficio material propio, utilizando instrumentos de coerción como el ejército e instrumentos de propaganda como la religión. Es decir, era como si los poderosos de estas civilizaciones se situaran más allá de las creencias religiosas, les atribuyeran ya un valor instrumental; como si les reconocieran una “utilidad política”, como si entendieran *política* y *religión* como esferas separables; es decir, en definitiva, como si de alguna manera “hubieran razonado a la manera occidental”, como si les hubiera sido posible “salirse lúcidamente” del discurso mítico-religioso de su comunidad y entrever la “realidad” de una manera diferente, coincidente con la nuestra. El carácter excesivamente occidental de esta figura ya denota su imposibilidad.

Este tipo de planteamiento viene de muy lejos, de cuando Occidente empezaba a reflexionar de manera científica sobre las culturas “otras”.

El mismo Frazer escribió:

“Hemos comprobado que en la sociedad salvaje o bárbara se encuentran con frecuencia hombres a los que la superstición de los que les rodean les presta una influencia controladora del curso general de la naturaleza; congruentemente, estos hombres son tratados y adorados como dioses”; y: “No es de extrañar que algunos hombres más astutos que los demás se arrogasen la virtud de producir lluvia, o que, habiendo conseguido tal reputación, traficasen con la credulidad de sus convecinos menos agudos”.

J.G. Frazer (1944). *La rama dorada* (pág. 310, 115)

Una vez más, el carácter marcadamente ideológico de estas afirmaciones hace patente sus límites.

La Antropología religiosa actual, desde una renovada perspectiva fruto en gran medida de un acercamiento menos condicionado al “otro”, ha observado cómo, de hecho, el caudillo, el brujo o el chamán son figuras que no se escapan del contexto ideológico en el que se enmarcan, y que es éste el que produce aquéllas y no al revés.

Para empezar, porque en las civilizaciones de discurso mitopoético la religión lo impregna todo.

Brelich escribe lo siguiente:

“En la mayor parte de las civilizaciones que nosotros llamamos ‘primitivas’, lo que llamamos ‘religión’ se manifiesta incluso en los detalles más pequeños de la vida cotidiana: la alimentación, el vestido, la disposición de las habitaciones, las relaciones con los parientes y con los extraños, las actividades económicas y las distracciones se rigen sin excepción por unos principios religiosos; pero en estas sociedades, cuando un individuo ejerce su actividad normal, no es necesariamente consciente de estar obrando al mismo tiempo sobre un plano ‘profano’ y sobre un plano ‘religioso’; en la medida en que su universo cultural es cerrado y orgánico, probablemente dicho individuo no reciba ningún estímulo susceptible de provocar en su espíritu esas distinciones, que nosotros establecemos entre los diferentes aspectos de su acción. Él mismo se fabrica el vestido, la casa, las armas; se ocupa de la mujer, del padre, del cuñado, del tío, del forastero; come o ayuna, trabaja la tierra o sale de caza, ‘tal como se hace’ o ‘como siempre se ha hecho’, sin hacerse preguntas acerca del porqué de su modo de obrar. La ‘religión’ forma parte de su vida y no hay motivo para que la distinga de los restantes aspectos de su existencia”.

A. Brelich (1977). “Prolegómenos a una historia de las religiones” (pág. 37)

El discurso mítico-religioso es un modo de vida que lo envuelve todo y afecta a todos, poderosos y pueblo. También los poderosos viven dentro de las coordenadas de la cultura a la cual pertenecen, y las creencias religiosas forman parte de estas coordenadas, las modulan. La idea de personajes “astutos” o “clarividentes”, que funcionan más allá de estas coordenadas, no tiene sentido por definición.

Los africanistas neosimbolistas o neofrazerianos, que en los últimos veinte años han reanudado el estudio detallado de una institución tan emblemática como la llamada *realeza divina africana*, destacan hasta qué punto la visión crítica del poder es propia de la civilización occidental, pero no es algo universal. Las sociedades africanas con reyes divinos generan la existencia del rey divino porque les “sirve” como eje cósmico, como intermediario entre el mundo trascendente y el mundo social, como garante de orden cósmico, de fecundidad, de fertilidad y de abundancia.

El rey se identifica ontológicamente con el país, de manera que lo que le sucede al país tiene una repercusión en el rey, y viceversa. Si hay una sequía es responsabilidad del rey (por alguna falta que ha cometido o algún defecto físico o moral), y si el rey está enfermo o ha sido herido en guerra o, simplemente, envejece, todo eso puede repercutir en el país, en su gente, en sus rebaños, en la fertilidad, en el bienestar. Por ello, en muchas de estas sociedades, en algunos casos incluso antiguos reinos o imperios poderosos, el rey era sacrificado cuando sobrevenían desastres naturales o sociales, o bien cuando se ponía enfermo o envejecía. A veces, estas circunstancias adversas se evitaban mediante el establecimiento de una duración determinada de los reinados tras la cual los reyes estaban obligados a quitarse la vida¹.

Cuando el africanista dialoga con los miembros de una de estas comunidades, ellos le explican que el rey es esencial para el buen funcionamiento del mundo y de la comunidad, que tiene que estar donde está y que tiene que hacer lo que hace con precisión y responsabilidad. El rey es necesario; es una suerte de fetiche al servicio de la comunidad, sometido a toda una serie de estrictas normas de comportamiento y de movilidad que tienen la finalidad de preservar su pureza y de mantenerlo impoluto. Éstas son las formas que el poder reviste en estas civilizaciones.

A menudo, a esta esencia cósmica se suma un poder de carácter más ejecutivo, político y militar, ejercido también por el rey, pero este poder no debe entenderse en términos laicos como algo separado del universo cosmovisional descrito, sino que, como explicaba Brelich, se tiene que ver como un elemento más *dentro* de este universo. Las acciones políticas y militares del rey no se sustraen a esta cosmovisión, sino que, al revés, intentan realizarla. La coerción, la crueldad, la guerra, la muerte, la actividad política, etc. no son actos profanos ajenos a la esfera religiosa, sino todo lo contrario: también los dioses los practican. Una vez más, es importante tomar distancias y no caer en la trampa de creer que la noción de poder es la misma en todas partes.

El poder en el Occidente contemporáneo es contingente, laico y profano, mientras que en las sociedades mítico-religiosas es esencialmente cósmico, porque todo está integrado en la unidad del cosmos, y las distintas facetas del poder obedecen en primera instancia a esta cualidad básica.

Los faraones egipcios, los reyes asirios y babilonios, los soberanos de Israel, los emperadores chinos o japoneses, aztecas o incas no pueden ser interpretados como los gobernantes de Occidente, simplemente porque los contextos culturales que rodearon a aquellos fenómenos y los que rodean a éstos son cualitativamente diferentes y han sido o son vividos de una manera también cualitativamente diferente.

Por ello, en Occidente el poder es criticable, mientras que, por ejemplo, en el África negra una crítica al poder no tiene cabida, no es pensable. Una cosa es reconocer la incapacidad de un rey para mantener el orden cósmico y otra muy diferente es cuestionar esta forma de poder: precisamente el primer hecho refuerza, en este

1. En los años sesenta del pasado siglo estalló el impactante caso de un rey de los dyukun de Nigeria que, llegado al trono en 1961 a los cincuenta años de edad y requerido de muerte después de los siete años que la tradición dyukun fija como duración de un reinado, tuvo que ser protegido el resto de su vida por la policía federal nigeriana hasta que murió de muerte natural en 1970. Una encuesta publicada en el diario *The Lagos Sunday Times* reveló que el 45% de la población entendía que el rey debía morir.

caso, el segundo. Es necesario, pues, no extrapolar nuestras concepciones sociales y políticas a sociedades con una cosmovisión alternativa a la nuestra.

A la hora de interpretar los sistemas de poder de civilizaciones de discurso mítico-religioso, tanto actuales como antiguos, es necesario tener muy en cuenta los datos de la Etnografía, porque están vivos y son globales, mientras que las fuentes antiguas son necesariamente fijas y parciales, de manera que es más fácil proyectar en ellas nuestras categorías de pensamiento.

En otro orden de cosas, la idea de las creencias religiosas como encubridoras o justificadoras de intereses políticos o materiales implicaría otro apriorismo: la “invención” o “manipulación” en un momento dado de las creencias religiosas. Supondría una creación puntual e interesada de estas creencias por parte de individuos con unos objetivos bien trazados e inconfesables, a la manera de los publicistas actuales.

Ahora bien, retomando a Brelich:

“En el plano religioso se muestra con toda evidencia lo raramente que una civilización crea *ex nihilo* elementos completamente nuevos y cuán a menudo su obra creadora consiste, por el contrario, en la reelaboración y el remodelamiento de antiguas herencias. [...] En efecto, ninguna religión crea por sí misma sus elementos constitutivos, sino que la mayor parte de éstos se hallan presentes en un gran número de religiones”.

A. Brelich (1977). “Prolegómenos a una historia de las religiones” (pág. 73)

Cuando aparecieron los primeros estados y las primeras civilizaciones jerarquizadas, el universo religioso y cosmovisional de los hombres (entonces todos eran de discurso mitopoético) contaba ya con muchos milenios de rodaje. El hombre del paleolítico, el hombre del neolítico ya es plenamente un *homo religiosus*, en todo el sentido de la expresión. De manera que las dimensiones política y social –de entrada no aislables como tales según el universo integrador del hombre mitopoético– se incorporan a una dimensión espiritual y cosmovisional preexistente, y no son su causa, como hemos visto al hablar de los reyes divinos africanos.

Los nuevos factores siempre tienen un origen en una estructura preexistente, que a la vez los determina, los genera y los ubica. Las llamadas “revoluciones” en el ámbito de las creencias religiosas (la “revolución neolítica”, la “revolución cristiana”, etc.) son, en realidad, largos procesos de lentas readaptaciones de nociones tradicionales. Las permanencias son, en estos procesos, mucho más significativas que las innovaciones, lo cual explica la sustancial homogeneidad de

las diferentes tradiciones religiosas del mundo en los aspectos esenciales. La fenomenología de las religiones de autores como M. Eliade, quien propone el estudio no de cada religión en particular, sino de los ámbitos de fenómenos religiosos comunes a todas ellas, se basa precisamente en esta homogeneidad.

Ejemplos de permanencias en las creencias religiosas

Si tomamos como ejemplo el antiguo Egipto, encontramos en tiempos predinásticos la existencia de ciclos míticos y cosmológicos de antiguo origen neolítico: el ciclo de la dialéctica orden/caos como motor de la vida cósmica, dialéctica representada por los dioses Horus, el halcón identificado con el universo, y Set, el monstruo; y el ciclo de la dialéctica fertilidad/esterilidad representada por los dioses Osiris, como dios cereal muerto y enterrado para que dé su fruto, y Set, como criatura estéril y desertizadora.

Cuando a finales del predinástico se formó la realeza del Alto Egipto que unificó el país, la figura del rey fue asimilada, por un lado, con Horus como rey vivo, campeón del orden cósmico y social; y por otro, con Osiris como rey difunto, garante de fecundidad después de la muerte. La actividad bélica del faraón fue interpretada siempre en el antiguo Egipto como la lucha del campeón del orden contra las fuerzas del caos identificadas con los extranjeros. Esto es lo que representaba el conocido motivo iconográfico del faraón blandiendo la maza sobre el enemigo vencido, arrodillado y sujeto por la cabellera, motivo con un sentido ritual y sacrificial que se utilizó durante toda la historia faraónica, desde los orígenes mismos de la monarquía, en los últimos siglos del predinástico, hasta la época grecorromana.

Todavía hoy se pueden documentar nociones parecidas entre las realezas divinas del Nilo sudanés: el testimonio de grupos actuales nos permite, una vez más, hacernos una idea de los mecanismos del discurso mitopoético y nos proporciona valiosas vías de interpretación de las culturas desaparecidas que comparten este mismo tipo de discurso.



El faraón sacrificando el enemigo vencido. Tablilla de marfil del rey Den (I Din).

Asociada a la noción de la religión como superestructura ideológica se encuentra la idea de la religión como “propaganda”. Cuando visitamos los templos egipcios y vemos la infinidad de imágenes del faraón –siempre y sólo el faraón– masacrando enemigos en batalla, sacrificando a extranjeros, haciendo ofrendas a los dioses, celebrando los más diversos rituales, etc.; cuando visitamos las cámaras interiores de las pirámides de las últimas dinastías del Reino Antiguo, inscritas con los famosos *Textos de las pirámides*²; cuando contemplamos las estatuas colosales de los faraones, todo nos sugiere un extraordinario despliegue propagandístico.

Sin embargo, lo que no solemos pensar es que ninguna de las cosas que nosotros vemos hoy, en calidad de turistas o de estudiosos, fue realizada para ser contemplada. Los templos egipcios eran concebidos como viviendas de las divinidades y de su servicio –los sacerdotes–, y no como lugares de plegaria y de reunión de los fieles. Al interior del templo sólo podían acceder el faraón y pocas personas de su familia y de su séquito más inmediato. Incluso el sumo sacerdote de cada templo actuaba, en realidad, por delegación del faraón, el único intermediario auténtico entre las divinidades y los hombres.

Los *Textos de las pirámides* fueron grabados esmerada y artísticamente para ser encerrados en las tumbas y no ser leídos jamás por los hombres, y muchas de las estatuas reales más famosas fueron esculpidas para funcionar como “mobiliario” de los templos o de los recintos funerarios, al amparo de cualquier mirada.

¿Cuál era, pues, la finalidad de los relieves, de los textos, de las estatuas? La finalidad era mágica: lo que representaban, lo que decían, se convertía mágicamente en una realidad en el contexto del ritual del templo o en el mundo de ultratumba. Los dioses recibían mágicamente las ofrendas de los faraones, el orden del egipcio se imponía sobre el caos del extranjero, porque así estaba representado en los relieves; el faraón del reino antiguo subía mágicamente a los cielos y revivía cuando se unía a su padre Re porque así estaba escrito en los textos funerarios. El *ka* o doble cósmico del faraón tenía garantizada la eternidad porque tenía las estatuas como imprescindible soporte físico.

La función “realizativa” de relieves, imágenes y escritos excluye una finalidad propagandística.

2. Los *Textos de las pirámides* son el corpus de textos funerarios más antiguo del mundo, en el que se explica cómo el faraón sube al cielo para unirse a su padre, el dios solar Re.

2.2. ¿Qué son las creencias religiosas?

Ya hemos intentado evidenciar la distancia existente entre nuestra concepción del mundo y la de los pueblos que hemos denominado *civilizaciones de discurso mitopoético*, con el fin de establecer algunos principios epistemológicos básicos.

El principio epistemológico más importante es que tenemos que intentar no caer en la trampa de creer que “todos los seres humanos somos iguales”, que, por consiguiente, las motivaciones son las mismas en todas partes y en cualquier época, y que éstas coinciden con las nuestras. Al contrario, el discurso de la ciencia occidental, desde el que conducimos este estudio, es por definición un discurso cualitativamente opuesto a aquel que intentamos describir. Ser conscientes de ello nos pone, como mínimo, en guardia de posibles abusos epistemológicos y metodológicos y nos sitúa en una mejor posición para tratar de entender qué son las creencias religiosas en su sentido más íntimo y profundo.

Los antropólogos e historiadores de las religiones creen hoy día que la explicación de las creencias religiosas hay que buscarla en la misma religión, en la experiencia humana de lo trascendente, aunque sólo sea porque, como ya hemos dicho antes y volveremos a ver, el discurso mitopoético, generador de estas creencias, es un discurso integrador, donde cualquier ámbito de la vida humana está vinculado a los demás, y donde todos discurren en el contexto determinante de una concepción sagrada del universo.

Es importante contextualizar el origen y el sentido de las creencias religiosas en el tipo de discurso que las ha visto nacer. Y en esta perspectiva, es preciso que hagamos referencia a una dimensión esencial de la experiencia religiosa: la de lo *sagrado*.

2.2.1. Lo sagrado

N. Söderblom decía a principios del siglo XX que:

“[...] en materia de religión, lo que importa es la palabra ‘sagrado’; es más importante incluso que la noción de Dios. Una religión puede tener una existencia real sin incluir una concepción precisa de la divinidad, pero no hay ninguna religión que deje de formular la distinción entre sagrado y profano”.

Citado en F. Facchini (1995). “La emergencia del homo religiosus” (pág. 155)

M. Eliade, retomando el pensamiento de R. Otto, explica que lo *santo* o *sagrado* es aquello que es ontológicamente *diferente*, lo que Otto calificó de *ganz andere* ('completa y radicalmente diferente'). No tiene nada de humano ni de físico, sino que se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales. Ante lo sagrado, el hombre experimenta un sentimiento de nulidad y de miedo reverencial.

Abraham le dice a Dios:

"¡Mira que soy atrevido de interpelar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza!"

Génesis, 18, 27

El hombre entra en contacto con lo sagrado porque se le manifiesta, se presenta como algo diferente de la experiencia cotidiana. Llamamos *hierofanías* a estas manifestaciones de lo sagrado.

Las hierofanías pueden ser extraordinariamente diversas e ir desde la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, como una piedra o un árbol, hasta una teofanía (manifestación de un dios). Al hombre occidental le sorprende que se puedan venerar piedras o árboles; pero es que no se trata de la veneración de las piedras y los árboles por sí mismos: la piedra y el árbol sagrados no son adorados como tales, sino precisamente por el hecho de ser hierofanías, por "mostrar" algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado.

Explica Eliade:

"El objeto aparece entonces como un receptáculo de una *fuera extraña* que lo diferencia de su medio y le confiere *sentido* y *valor*. Esta fuerza puede estar en su sustancia o en su forma; una roca *se muestra* como sagrada porque su propia existencia es una hierofanía: incomprensible, invulnerable, *es* lo que el hombre no es. Resiste al tiempo, su realidad se ve duplicada por la perennidad. Una piedra de las más vulgares se convertirá en "preciosa", es decir, se la impregnará de una fuerza mágica o religiosa, en virtud de su forma simbólica o de su origen: una "piedra del rayo", que se supone caída del cielo; una perla, porque viene del fondo del océano. Otras piedras serán sagradas porque son morada de los antepasados o porque otrora fueron el teatro de una teofanía o porque un sacrificio, un juramento, las consagraron".

M. Eliade (1972). *El mito del eterno retorno* (pág. 14)

En el Génesis leemos lo siguiente:

"Jacob salió de Bersheba y fue a Jarán. Llegando a cierto lugar, se dispuso a hacer noche allí. Tomó una de las piedras del lugar, se la puso por cabezal, y acostóse en aquel

lugar. Y tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Y vio que Yahvé estaba sobre ella, y que le dijo: 'Yo soy Yahvé, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac' [...]. Despertó Jacob de su sueño y dijo: '¡Así pues, está Yahvé en este lugar y yo no lo sabía!' Y asustado dijo: 'Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!' Levantóse Jacob de madrugada y tomando la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió como estela y derramó aceite sobre ella. Y llamó a aquel lugar Betel [=Beit-El, 'La casa de Dios']".

Génesis, 28, 10-19

En esto consiste la paradoja de cualquier hierofanía: en el hecho de que al ser depositario de lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en "otra cosa" sin dejar de ser "él mismo": una piedra sagrada no deja de ser una piedra, ya que la hierofanía se ha producido en ésta precisamente por el hecho de tratarse de una piedra; pero al mismo tiempo ya no es una piedra cualquiera, dado que es depositaria de algo que trasciende su realidad "natural". O bien porque responde a un *arquetipo*.

Para el *homo religiosus*, en efecto, sólo está dotado de realidad sustantiva aquel objeto que reproduce un arquetipo trascendente o aquel acto que repite una acción trascendente. Y son objetos y actos trascendentes aquellos que fueron fabricados o llevados a cabo al comienzo de los tiempos, en el tiempo primordial, en el momento de la creación del cosmos y de la sociedad humana, un momento cargado por excelencia de potencia y de realidad. Estos objetos y hechos, además, fueron fabricados o realizados por seres que no eran hombres, seres trascendentes, como dioses o héroes, saturados de realidad. Un tiempo diferente y unos seres diferentes: el tiempo y los agentes de lo sagrado. El valor de una piedra sagrada no reside en la piedra como tal, sino en el hecho de que es receptáculo de una fuerza sobrenatural, la fuerza del arquetipo primordial que se manifiesta en ella. El valor de actos como cazar, labrar, forjar, hacer la guerra, etc., que nunca son puramente profanos, sino que están revestidos de un sentido ritual, deriva del hecho de que son repeticiones de hechos primordiales, realizados por seres trascendentes. Es real sólo aquello que es sagrado; los actos puramente profanos carecen de sentido.

Por ello, el *homo religiosus* intenta vivir siempre que puede en el ámbito de lo sagrado o íntimamente cerca de objetos consagrados. Esto hace que, de hecho, la esfera de lo profano tienda a ser drásticamente reducida, apartada, abolida de la vida del *homo religiosus*.

Esta tendencia es comprensible porque:

“lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia”.

M. Eliade (1967). *Lo sagrado y lo profano* (pág. 20)

2.2.2. Mito, arquetipo y repetición

Los hechos profanos, decíamos, carecen de sentido y, por tanto, no son dignos de memoria. La memoria de los hechos sagrados, arquetípicos, en cambio, es el *mito*.

Los mismos griegos, una vez efectuado el paso del mito al *logos*, se interrogaron, desde el *logos*, sobre el qué y el por qué del mito.

“Sostenían o bien que los mitos, absurdos desde el punto de vista racional, escondían verdades profundas bajo la apariencia de cuentos fantásticos (alegorismo), o bien que contenían un nudo histórico real deformado por la imaginación popular (evemerismo)”.

A. Brelich (1977). “Prolegómenos a una historia de las religiones” (pág. 54)

En efecto, los griegos “lógicos” trataban de rescatar el mito y le daban un sentido creíble desde su nueva perspectiva. Los investigadores modernos, herederos de los griegos, retomaron desde el siglo XIX estos planteamientos y explicaron los mitos como readaptaciones de hechos históricos o como intentos de explicación de los fenómenos naturales (E.B. Tylor), lo cual confería al discurso mítico el carácter de “deformación” o de “interpretación rudimentaria” de la “realidad”, es decir, lo situaba como discurso primitivo y pueril frente al discurso verdadero y superior de la ciencia.

La Egiptología nos ofrece un ejemplo altamente ilustrativo de evemerismo. Durante el siglo XIX y principios del XX, el mito de Horus y Set se explicaba en clave histórico-factual. El mito narra que al principio de los tiempos, Horus, encarnación del orden cósmico, y Set, encarnación del caos cósmico, lucharon violentamente por el trono de Egipto. Tras varias vicisitudes, explicadas por diferentes versiones del mito, Horus se impone a Set y se convierte en el primer faraón, con el que el resto de los faraones se identifican como un ancestro.

Los egiptólogos interpretaron este mito en clave histórica. Así pues, consideraron que el tiempo primordial del mito correspondía al predinástico y que, puesto

que en época dinástica Horus era el símbolo del Bajo Egipto (el Delta) y Set, el símbolo del Alto Egipto (el Valle), lo que el mito explicaba era la victoria de un supuesto reino predinástico del Bajo Egipto sobre el Alto Egipto. Sin embargo, como las fuentes contemporáneas a los hechos sólo nos hablan de una unificación en sentido contrario, es decir, fue el Alto Egipto el que conquistó el Delta y unificó “las Dos Tierras”, los egiptólogos consideraron que la unificación explicada por el mito fue anterior a la definitiva que documentan las fuentes y que quedó indocumentada arqueológicamente: sólo el mito mantuvo su recuerdo.

Esta interpretación fue abandonada en parte a causa de la reconsideración del sentido de los relatos míticos y en parte por los adelantos de la investigación. Los estudios arqueológicos posteriores han demostrado, en efecto, que el proceso de unificación empezó mucho antes de lo que se suponía y que el motor fue en todo momento la monarquía del Alto Egipto. El mito, por tanto, “no tenía razón”; o, mejor dicho, tiene *otra razón*.

El mito no explica hechos históricos, sino que narra hechos cosmogónicos y cosmológicos, los hechos “reales” del tiempo primordial que han provocado que el cosmos sea como es. El mito de Horus y Set narra la dialéctica orden/caos como motor cósmico: la perfección y la armonía cósmicas residen en la complementariedad de los dos polos opuestos. Es lo que llamamos *dualidad*.

La dualidad es un hecho de conciencia, de cosmovisión, no de historia factual; es una noción cosmológica, no un acontecimiento, y precede su “proyección” a los acontecimientos. Porque, como explica el egiptólogo H. Frankfort (1981, cap. I), el nuevo estado unificado se interpretó en clave del mito de Horus y Set, puesto que era la mejor manera de conferirle toda la realidad de la cosmología: era el estado de cosas perfecto debido a que constituía el resultado del equilibrio entre dos partes complementarias: el Valle y el Delta. Set (que en principio no es un dios connotado negativamente, sino un dios dinámico y guerrero) pasó a simbolizar el Alto Egipto, y Horus, el Bajo Egipto y, ya desde la primera dinastía, se fueron definiendo los títulos duales del protocolo faraónico que hacían del faraón un “Señor de las Dos Tierras”.

Por otra parte, es muy importante no confundir *mito* con *leyenda histórica*. Los núcleos argumentales de la *Ilíada*, el *Cantar de Mío Cid* o la *Chanson de Roland* no son mitos, sino leyendas construidas a partir de hechos históricos reales, con un sentido completamente diferente: no hablan del orden del cosmos y de los tiempos primordiales. Otra cosa es que puedan incorporar mitos o que el conjunto esté influido por el discurso y las formas del mito.

El mito no se ocupa, pues, de hechos “históricos” ni pretende ser una “explicación” de la realidad; simplemente, su esfera de actuación es otra. Por este motivo, el sentido del mito hay que buscarlo sólo en el ámbito de la experiencia religiosa.

Volvemos a leer a Brelich:

“Numerosas disciplinas científicas investigan los orígenes de fenómenos dados; se esfuerzan por explicarlos. El mito, en cambio, no explica nada, se limita a narrar. La ciencia intenta sacar a la luz el encadenamiento razonable de los hechos que hayan podido conducir a la existencia de un fenómeno en apariencia extraño y prodigioso. El mito, por el contrario, relata los orígenes prodigiosos de cosas que podrían parecer comunes y normales. ¿Se hallan alejados entre sí el cielo y la tierra? Pues bien, el mito narrará que al principio estaban unidos, pero que ‘una vez’ hubo un accidente (de esos que no se producen jamás en el mundo de la experiencia común) que entrañó su radical y definitiva separación. Todo el mundo ve que sobre la tierra existen montañas: a pesar de ello, el mito evoca un tiempo durante el cual la superficie terrestre era lisa, y refiere un accidente singular que provocó el nacimiento de las montañas”.

“[...] Tales relatos no pretenden, ni mucho menos, explicar el fenómeno a que hacen referencia. ¿Cuál es, entonces, la razón de ser de los mitos? El tiempo del mito está definitivamente cerrado [...]; puesto que este tiempo se ha cumplido para siempre, cuanto entonces acaeció –gracias a la intervención de seres extraordinarios como no existen otros– no podrá cambiar jamás. Y ello concierne a la totalidad de las cosas, de todas las cosas importantes, pues los orígenes de todas ellas merecen ser mencionados en los mitos. El mito garantiza, ante todo, la estabilidad de la realidad existente; el cielo no se desplomará, los hombres no se verán ya privados del fuego, etc. Sería, no obstante, erróneo creer que la función del mito consiste sólo en tranquilizar, pues también evoca el origen de cosas angustiosas, tristes, indignantes: el origen de la muerte, ‘antes’ inexistente e instaurada en el mundo tras algún accidente; el origen de la vejez, las enfermedades, la guerra, el trabajo. Los mitos, en efecto, no son únicamente el ‘fundamento’ de los aspectos tranquilizadores de la realidad; lo son de ésta en su totalidad, sea buena o mala, de la realidad tal como aparece a los ojos de un grupo humano dado”.

“[...] Todo adquiere un sentido basado en los tiempos originales, todo se convierte en necesario, y una vez que la realidad queda a salvo de la contingencia, la sociedad humana logra adaptarse y funda sobre ella el orden humano. He ahí, pues, la función de los mitos –historias ‘sagradas’– que los distingue de cualquier relato ‘profano’”.

A. Brelich (1977). “Prolegómenos a una historia de las religiones” (págs. 56-58)

El mito funciona, por tanto, en clave narrativa, explica historias, pero el sentido de estas historias no es ni pretende ser literal, sino ontológico. El mito narra todos los hechos ocurridos en el tiempo primordial, en el origen de los tiempos, cuando todo lo que es vino a la existencia. Habla de hechos paradigmáticos, arquetípicos y

de personajes sobrehumanos que generaron el estado de cosas en que la sociedad humana actual vive. Habla, como decía Eliade, de lo real y, por tanto, inmutable, de lo saturado de ser, de sentido y de valor, de lo diferente. Esta diferencia opone lo que es profano, amorfo, cambiante y banal, a lo que es sagrado, definido, eterno y esencial; lo que no es digno de atención a lo que da sentido a la existencia cósmica y humana.

En definitiva, pues, el mito es la transposición narrativa de verdades de orden ontológico y cósmico.

¿Cómo podríamos, pues, definir las creencias religiosas?

Con relación a las concepciones sobre el espacio, Eliade escribe:

“Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras. ‘No te acerques aquí –dice el Señor a Moisés– quítate el calzado de tus pies, pues el lugar donde te encuentras es una Tierra Santa’ (*Éxodo*, 3, 5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que lo rodea.”

M. Eliade (1967). *Lo sagrado y lo profano* (pág. 25)

Las creencias religiosas son la expresión de la experiencia humana de lo sagrado y tienen la función ontológica esencial de dotar de realidad y de forma el mundo donde se vive, el cosmos, frente al carácter amorfo de lo profano; se trata de “asegurar al grupo humano el control de aquello que de otra manera parecería incontrolable, sustrayendo la realidad de la esfera inhumana de la contingencia y otorgándole una significación humana”, es decir, sagrada (Brelich, 1977, pág. 58).

2.2.3. ¿Cuál es el origen de la experiencia humana de lo sagrado?

¿Es posible rastrear el origen de la experiencia humana de lo sagrado? En 1917, el alemán R. Otto publicó una obra de fundamental importancia en Antropología de las religiones: *Das Heilige* ('Lo santo'). En esta obra, Otto se oponía al reduccionismo de la escuela sociológica francesa encabezada por E. Durkheim, según la cual lo santo o sagrado era una categoría sociológica y era la propia sociedad la que

despertaba en el hombre la sensación de lo divino. Asimismo, reaccionaba contra la corriente de desacralización iniciada sobre todo por K. Marx. También superaba la mitología de la naturaleza de M. Müller, según la cual el origen de la religión había que buscarlo en los fenómenos naturales y en su impacto en la conciencia del hombre “primitivo”.

Para Otto, el parecido entre las formas y creencias religiosas de todas las religiones es una prueba de la unidad de las tendencias más profundas del alma humana. La conciencia del *homo religiosus* genera un elemento que se escapa de su cotidianidad y se presenta a la vez como inefable y como terrible, como un *mysterium tremendum*: es lo santo o sagrado, que provoca un sentimiento de espanto y de pequeñez. La experiencia humana de lo santo pasa por cuatro “momentos” en un camino ascendente de carácter simbólico y místico. El primero se produce cuando el hombre toma conciencia de su condición de “criatura” frente a los objetos que reconoce como numinosos. El segundo es el del terror místico frente a la *maiestas* de lo santo. El tercero es el del *mysterium*, la trascendencia inefable que hace que los místicos proclamen su nada. Y el cuarto es el de la fusión con el Todo, la visión beatífica, la gracia, el nirvana, el éxtasis.

Para Otto –y ésta es su limitación–, lo santo constituye una dimensión innata del espíritu humano, un *a priori* que se manifiesta mediante diferentes signos, en personas, en objetos y en hechos.

J. Ries, al destacar lo esencial del pensamiento de Otto, escribe:

“Existe, pues, una doble revelación de lo sagrado: primero la revelación interior, a continuación la revelación en la historia gracias a los signos que dinamizan el sentimiento de lo sagrado [...]. La religión personal se basa en la revelación interior; las religiones de la humanidad se constituyen gracias a la lectura que hace el hombre de los signos históricos de lo sagrado”.

J. Ries (1995b). *El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico* (pág. 29)

Unas décadas más tarde, Eliade escribiría que:

“Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y no un momento de la historia de la conciencia [...]. La experiencia de lo sagrado está indisolublemente vinculada al esfuerzo del ser humano por construir un mundo que tenga sentido”.

M. Eliade (1973). *Fragments d'un journal* (pág. 25)

¿En qué momento de la historia humana habría aparecido la experiencia de lo sagrado? La pregunta es equivalente a la interrogación sobre la conciencia, la inte-

ligencia, la capacidad tecnológica, el arte e incluso el lenguaje. Lo sagrado es una dimensión constitutiva y definitoria de la humanidad, que está presente desde las etapas más antiguas de su historia.

Como dice Brelich:

“todas las civilizaciones pasadas y actuales, de las que disponemos de documentación segura, presentaban o presentan algún tipo de manifestación religiosa”.

A. Brelich (1977). “Prolegómenos a una historia de las religiones” (pág. 33)

Facchini, por su parte, escribe:

“Se ha observado de manera acertada que la experiencia de lo sagrado es una dimensión esencial de la especie humana, que constituye un elemento fundamental de la estructura de la conciencia”.

Y, citando al paleoantropólogo E. Boné:

“En consecuencia, a partir del momento en que las ‘obras’ del hombre prehistórico nos lo revelan como un ser que podemos denominar ‘humano’, estamos obligados a reconocerle también una cierta religiosidad”.

Citado en F. Facchini (1995). “La emergencia del homo religiosus” (pág. 162)

Así pues, está claro que el origen de la experiencia de lo sagrado hay que buscarlo en la prehistoria más remota, y que cuando se produce la primera documentación inequívocamente mágico-religiosa, aquella que ya nos permite dibujar con cierta consistencia sistemas religiosos (desde el final del paleolítico, con el arte rupestre, y, sobre todo, desde los primeros textos escritos, al comienzo de la Edad Antigua), el *homo religiosus* lleva muchos milenios “de rodaje”.

De hecho, como veremos, las cosmovisiones de los pueblos antiguos, como los egipcios, los sumerios o incluso los hebreos y los primeros griegos y romanos, no son sino la “relectura” y la “adaptación” del potente universo religioso del mundo agrario y ganadero del neolítico.

Un ejemplo de readaptación de nociones religiosas

Cuando aparecen las primeras formas de jerarquización social y de “jefatura”, éstas se contextualizan necesariamente en un universo religioso milenario del cual dependen: el “poder sagrado” está condicionado por las creencias religiosas y toma forma según la cosmovisión. El poder es, de hecho, la forma que la integración cós-

mica –que requiere una ritualidad estricta por parte de los hombres– adopta en las sociedades jerarquizadas. Es como si la especialización progresiva condujera también a la especialización en este ámbito, cuya responsabilidad queda depositada en un único miembro o un reducido grupo de la comunidad.

El italiano F. Facchini ha estudiado en los últimos años el origen de la experiencia de lo sagrado teniendo en cuenta, por una parte, los datos de la Antropología religiosa y de la Historia de las religiones y, por otra, los de la Paleoantropología. Para él, la religiosidad en el hombre es indisociable de la conciencia de sí mismo. Cuando el hombre toma conciencia de sí mismo, experimenta al mismo tiempo la conciencia de la diferencia que lo separa del resto de las criaturas.

Ya hemos visto que la experiencia de lo sagrado es, en esencia, la experiencia de la diferencia. Las creencias religiosas parecen nacer en este intersticio entre el hombre y el resto del cosmos. Pero al mismo tiempo, la experiencia de lo sagrado comporta, como hemos visto, la fusión del hombre con lo numinoso, con el cosmos entendido como una hierofanía total.

Las creencias religiosas se mueven en estas dos direcciones: la de remarcar la diferencia, aquello que separa lo sagrado del hombre, aquello que es diferente y provoca en el hombre el sentimiento de temor reverencial y de trascendencia; y la de anular esta diferencia, la de fundir al hombre con el cosmos, dotándolo así de la plenitud del ser. De esta manera, la tormenta, el trueno, el rayo, el huracán, el fuego, etc. no son realidades que provocan el fenómeno religioso, sino manifestaciones de lo sagrado, hierofanías. Su contemplación hace que el hombre recuerde que hay algo que lo sobrepasa y lo trasciende, que no puede controlar y que le provoca un sentimiento al mismo tiempo de “criatura” frente al Todo y de parte de ese Todo.

Como dice Ries:

“Para poder comunicar su experiencia [de lo sagrado], para mantener su relación con lo ‘numinoso’, el hombre religioso antiguo puso en movimiento todo un orden simbólico. Recurrió a la luz, el viento, el agua, el rayo, los astros, la luna, el sol: en las grandes religiones paganas vemos la unión entre el cosmos y lo numinoso”.

J. Ries (ed.). (1995a). *Tratado de antropología de lo sagrado, I* (pág. 18)

Para Facchini (1995, pág. 180): “la emergencia del *homo religiosus* no es un acontecimiento tardío de la prehistoria. El sentimiento de lo sagrado parece más bien

una dimensión constitutiva del ser humano”, un aspecto de la estructura esencial del hombre desde sus orígenes más remotos:

“A partir de las manifestaciones culturales del *Homo habilis* y de las formas más antiguas del *Homo erectus* [paleolítico inferior], la cultura humana puede definirse por una actividad que implica capacidad de proyecto, y por tanto inteligencia abstracta, indispensable para las representaciones y comunicaciones de carácter simbólico, entre las que se cuenta el lenguaje. La existencia de estas representaciones, que están en la base del sentimiento de lo sagrado, nos parece en cualquier caso demostrada por el tratamiento específico de los huesos humanos que se observa ya en el paleolítico inferior”.

F. Facchini (1995). “La emergencia del homo religiosus” (pág. 179)

A partir del paleolítico medio, con el *Homo sapiens neanderthalensis* y el *Homo sapiens sapiens*, las manifestaciones del sentimiento religioso y del simbolismo se hacen mucho más claras. Del Próximo Oriente datan las sepulturas más antiguas conocidas (90.000 años), que evocan de manera evidente la creencia en una vida ultraterrenal.

Más explícitas aún son las representaciones artísticas del paleolítico superior. Cualquier expresión artística tiene un sentido simbólico o religioso en los pueblos de discurso mitopoético. El “arte por el arte” no existe, como bien demuestra la Etnografía.

E. Cassirer ya escribió:

“[...] en sus orígenes y en sus inicios primeros el arte aparece ligado al mito; incluso en su evolución posterior, jamás escapa por completo al dominio y al poder del pensamiento mítico y religioso”.

Citado en F. Facchini (1995). “La emergencia del homo religiosus” (pág. 177)

De hecho, tenemos evidencia de la existencia de “objetos simbólicos”, ya desde el paleolítico inferior, en huesos de animales singularizados mediante marcas secuenciales como zigzags o arcos. Pero es con el arte mueble y rupestre del paleolítico superior cuando estas tendencias se hacen completamente manifiestas.

Este arte nos muestra:

“[...] un sistema complejo y todavía oscuro de creencias y significados ligados a la vida y la organización del grupo, particularmente a las exigencias de la caza, la fertilidad y la iniciación”.

F. Facchini (1995). “La emergencia del homo religiosus” (pág. 179)

2.2.4. Ciclos de creencias religiosas

F.M. Bergounioux reivindica la experiencia íntima individual como origen de la experiencia religiosa:

“Esta percepción de lo sagrado parece tener su origen en una especie de aprehensión directa, efectuada en un acto único e indivisible”.

Citado en F. Facchini (1995). “La emergencia del homo religiosus” (pág. 162)

Todo *homo religiosus* experimenta esta percepción, y esto explica la sustancial unidad del hecho religioso. Para comprender esta unidad, sin embargo, como explica Eliade (1981, págs. 25-28), debemos partir necesariamente de la multiplicidad de hechos religiosos heterogéneos que la historia documenta: ritos, mitos, formas divinas, objetos sagrados, símbolos, cosmogonías, animales y plantas sagrados, espacios consagrados, etc.

Cada uno de estos documentos ha sido producido en una circunstancia histórica concreta y, por tanto, nos habla de una religión específica. Pero a la vez participa de la esencia misma del fenómeno religioso que describe, y en este sentido es universal. Por ello, todas las clases de documentos tienen su valor para llegar a entender el fenómeno religioso como tal.

Así pues, podríamos decir que en Antropología e Historia de las religiones hay dos grandes métodos: un método de carácter sintagmático, cuyo objetivo es cada una de las religiones como sistema, y un método de carácter paradigmático, que busca la “morfología de lo sagrado”, es decir, que se centra en cada ámbito de fenómenos religiosos y busca su esencia a partir de la comparación entre sus diferentes expresiones históricas. En un caso, la unidad estudiada es una religión, con todos los fenómenos que la integran; en el otro, un fenómeno religioso, observado en todas las religiones.

A través del método paradigmático se han podido estudiar los dos grandes ciclos de creencias religiosas de la prehistoria reciente: el ciclo agrario y el ciclo metalúrgico. Todas las civilizaciones agrarias y metalúrgicas de las cuales tenemos documentación escrita u oral comparten unos mismos principios cosmológicos y simbólicos básicos.

Por la misma dialéctica interna de estos principios y por comparación con todo lo que la Arqueología nos dice de las culturas agrarias y metalúrgicas de la prehistoria reciente, podemos conocer con bastante claridad la cosmovisión de estas sociedades prehistóricas. Si algo está claro es que todas ellas vivían según

el discurso mítico-religioso y que, por lo tanto, todos los ámbitos de su existencia se hallaban inmersos y condicionados por una concepción sagrada de la existencia y del cosmos.

El comparatismo etnográfico nos muestra que no hay ninguna sociedad cazadora-recolectora, agraria o metalúrgica en la que el hecho religioso no sea el elemento vertebrador de la vida de la comunidad. No hay primero un hombre que “come” y después un hombre que “cree”, sino que el hombre come, razona y cree, todo al mismo tiempo, desde el primer momento, porque eso lo define como tal. M. Eliade ha demostrado la complejidad de los sistemas religiosos agrario y metalúrgico y cómo en éstos los hechos puramente tecnológicos ocupan una parte muy pequeña de la actividad humana, enmarcados entre ritos de todo tipo, y cómo, de hecho, también estos hechos tecnológicos son sentidos como rituales. La caza, la siembra y la forja no son actos “económicos” o “tecnológicos” en nuestro sentido del término: son actos rituales.

El ciclo agrario

Eliade escribe:

“Para el hombre primitivo, la agricultura no es –como no lo es ninguna otra actividad esencial– una simple técnica profana. [...] La agricultura es ante todo un ritual. [...] El labrador penetra y se integra en una zona rica en sacralidad. Sus gestos, su trabajo se cargan de graves consecuencias, porque se realizan dentro de un ciclo cósmico”.

M. Eliade (1981). *Tratado de historia de las religiones* (pág. 335)

Por una parte, el hombre agrario introduce una nueva concepción cíclica del tiempo: su trabajo está integrado en el ciclo cósmico, inamovible y eterno, de los años, las estaciones y los meses. Y por otra, se sensibiliza ante el ciclo, también eterno, de las plantas cultivadas, que cada año nacen, crecen, mueren y renacen. Por ello:

“[...] las culturas agrícolas elaboran lo que podríamos llamar una *religión cósmica*, en la que la actividad religiosa se centra en torno al misterio central: la renovación periódica del mundo”.

M. Eliade (1978-1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (vol. I) (pág. 57)

El hombre acaba asociando estas realidades cíclicas a su propio ritmo vital, a su propio proceso de nacimiento, crecimiento y muerte, concibiendo una solidaridad cósmica entre tres planos: el tiempo, la vida vegetal y la vida humana. Pero tanto

el tiempo como la vegetación se renuevan de forma periódica: el invierno es sustituido siempre por la primavera, la siega por la siembra y la muerte aparente de la vegetación en otoño por su nuevo surgimiento en primavera.

El hombre proyecta esta realidad en su propia existencia y de este modo aparece la *soteriología agraria*, base de las soteriologías de los pueblos de la antigüedad: como el tiempo y las plantas se renuevan, también el hombre, sepultado en la madre tierra como la semilla, renace en un más allá.

Estas creencias también cuentan con una traducción en el ámbito del mito. El mito, como sabemos, proyecta hacia el tiempo primordial los aspectos de la vida considerados esenciales, y explica su origen a partir de un hecho singular, acontecido en aquel tiempo, que implica un cambio radical con respecto a la situación preexistente. De la misma manera que el cereal tiene que ser enterrado a fin de que fructifique, así, en el principio de los tiempos un ser divino, personificación del cereal, fue matado y descuartizado, y de los pedazos de su cuerpo, sepultados como semilla primordial, o de sus excrecencias surgieron unas plantas hasta entonces desconocidas que desde aquel momento constituyeron el alimento principal de los humanos.

Por este motivo, las religiones agrarias implican rituales de exculpación y de regeneración:

1) Los *rituales de exculpación* obedecen a la necesidad de expurgar la transgresión que el hombre comete tanto durante la siembra (que implica la muerte y el entierro de la semilla, asimilada al cuerpo del dios primordial), como durante la cosecha (que comporta el asesinato del cereal de la mano del hombre).

La siembra y la cosecha son todavía más dramáticas debido a que son necesarias e inevitables para la vida humana: la vida proviene de la muerte, noción que reencontramos con nuevas formas en las religiones antiguas (por ejemplo, en el ciclo osiríaco de la religión egipcia o en la misma tradición cristiana). Esto explica que en muchas sociedades agrícolas las actividades agrarias se realicen entre lamentos, cantos lúgubres o gestos de dolor. La transgresión que la siembra y la cosecha implican puede suponer la represalia de la “fuerza”³ que reside en las propias plantas; de ahí la necesidad de los rituales exculpatorios.

2) Los *rituales de regeneración*, en cambio, son más dramáticos y suponen sacrificios humanos o sustitutorios: cada año, con el fin de asegurar que los cerea-

3. Durante la cosecha tienen lugar, por ejemplo, los sacrificios de primicias que hacen que el hombre pueda reequilibrar el orden cósmico y apaciguar la “fuerza” de las plantas alimenticias.

les vuelvan a brotar, los hombres tienen que repetir el sacrificio de aquel ser primordial y deben volver a sepultar sus miembros en la tierra para, de ese modo, hacerla fecunda y asegurar la cosecha. La víctima es un ser humano o animal que, por la consagración, se identifica con el dios primordial y trasciende su condición humana o animal. La vida del agricultor transcurre, pues, en un mundo fuertemente ritualizado y marcado por los ritmos y los hechos cósmicos.

Un último aspecto definidor de la espiritualidad agraria es la *soteriología*, es decir, la “doctrina” de la salvación.

“La agricultura [...] interfiere con el mundo de los muertos en dos planos distintos. El primero es la solidaridad con la tierra: los muertos, como las semillas, se entierran, entran en una dimensión ctónica que sólo a ellos les es accesible. Por otra parte, la agricultura es por excelencia una técnica de la fertilidad, de la vida que se reproduce multiplicándose, y los muertos se sienten especialmente atraídos por ese misterio del renacer, de la palingenesia y de la incesante fecundidad”.

M. Eliade (1981). *Tratado de historia de las religiones* (pág. 352)

Por este motivo, las almas de los difuntos vuelven junto a los vivos especialmente con ocasión de las fiestas de fertilidad en busca de la fuerza cósmica regeneradora, lo cual explica que las divinidades agrarias sean casi siempre, también, divinidades funerarias. Una vez más, estas creencias se transmiten al mundo antiguo: Osiris, dios cereal muerto y descuartizado, dispensador de abundancia, es al mismo tiempo el dios de los muertos; Cristo, muerto por la salvación de la humanidad, volverá en el fin de los tiempos para el juicio final y la resurrección de los cuerpos.

El ciclo metalúrgico

El otro gran ámbito de creencias de las últimas fases de la prehistoria es el que tiene que ver con el mundo de la minería y de la metalurgia (Eliade, 1974). Éstas no son, una vez más, simples técnicas profanas: la espiritualidad y el hecho simbólico son centrales en las actividades de mineros y herreros.

Las sociedades mítico-religiosas perciben el cosmos en términos de vida, de ciclos vitales y, en consecuencia, lo sexualizan, porque la sexualidad es el signo más evidente de la vida. Así, confieren un carácter sexuado a todas las realidades de la naturaleza –animales, vegetales o minerales– y a todos los procesos naturales, y conciben, por ejemplo, unos vegetales o unos minerales “machos” y otros “hembras”, o una lluvia “macho” (una tormenta) y una “hembra” (una llovizna).

Los minerales, como todos los demás “seres vivos”, tienen un nacimiento ginecomórfico y un “ciclo vital” de nacimiento, crecimiento, madurez y “muerte”.

Puesto que los minerales “nacen” en las entrañas de la tierra, las minas y cavernas son asimiladas a la matriz de la madre Tierra, y de ahí el carácter “generador” de esos espacios. Pero si es así, todo lo que se encuentra en el “vientre” de la Tierra está vivo, aunque en estado de gestación. Es decir, los minerales extraídos de las minas son, de alguna manera, embriones: crecen lentamente, a un ritmo diferente del de los animales y vegetales, pero crecen, maduran en los espacios telúricos. La extracción es, por tanto, un “nacimiento provocado” antes de hora. Si se les dejara tiempo para desarrollarse, también los minerales se convertirían en seres perfectos, acabados, maduros.

La minería y la metalurgia, como la agricultura, confirieron al hombre un sentimiento de confianza, incluso de orgullo: el hombre se siente capaz de colaborar en la obra de la naturaleza, capaz de ayudar en los procesos de crecimiento que se verifican en el seno de la Tierra. El hombre modifica y acelera el ritmo de estas lentas maduraciones; de alguna manera sustituye al tiempo.

No es fácil descubrir una nueva mina o una nueva veta: son los dioses quienes revelan a los hombres sus emplazamientos y las formas en que deben explotarlas. La mina, durante toda su vida, se encuentra rodeada de espíritus y seres sobrenaturales que la protegen y la habitan. La apertura de una mina o la construcción de un horno son siempre operaciones rituales de gran complejidad.⁴

Abrir una mina implica, en primer lugar, apaciguar a los espíritus que viven en ella o la protegen. Esto se consigue mediante rituales que obligan en muchas ocasiones a los ritualistas o a toda la comunidad a un largo proceso de purificación, con la observación estricta de numerosos tabúes, sobre todo sexuales. En efecto, el hombre se prepara para entrar en una zona considerada sagrada e inviolable; se perturba la vida subterránea y a los espíritus que la rigen; se entra en contacto con una sacralidad que va más allá del universo religioso familiar, que es más profunda y más peligrosa. Se experimenta la sensación de entrar en un terreno que no pertenece de derecho al hombre, de intervenir en un proceso secreto y sagrado. Por ello, son necesarias todas las precauciones propias de los rituales iniciáticos o de pasaje de un estado a otro.

Aun así, el mineral es extraído y transportado a los hornos. Ésta es la operación más difícil y arriesgada: el artesano sustituye a la madre Tierra para acelerar y per-

4. En la Europa tradicional, hasta tiempos relativamente modernos y a pesar de la cristianización, todavía se realizaban ceremonias religiosas cuando se abría una mina.

feccionar el crecimiento de los minerales. Los hornos son una nueva matriz, que sustituye la de la Tierra, donde los minerales acaban su gestación y se perfeccionan. Todo esto explica el número y la complejidad de tabúes y rituales que acompañan a la fundición, que se extienden antes, durante y después del proceso material en sí mismo, y requieren mucha más atención y tiempo por parte del artesano que el hecho tecnológico puntual.

Las prohibiciones sexuales son, una vez más, las más fuertes, probablemente porque la fundición representa en cierta manera una hierogamia, una unión sexual sagrada (el horno, nueva matriz, es penetrado con la semilla mineral), que engendra y da a luz a una “criatura” renovada, de manera que todas las energías sexuales tienen que reservarse para asegurar mágicamente el éxito de esta unión.

En muchas ocasiones, entre estos rituales metalúrgicos hay sacrificios humanos o sustitutorios. Esto se debe a que muchas culturas asocian las herramientas de metal con que trabajan la tierra con el universo imaginario agrario, y conciben la adquisición de las primeras herramientas y de los primeros metales de la misma manera en que conciben la de las primeras plantas alimenticias: como procedentes del cuerpo de un dios primordial sacrificado.

Como ya sabemos, para asegurar que el metal no falte nunca, igual que para asegurar que haya cosechas cada año, hay que repetir periódicamente el sacrificio de este dios primordial en el contexto de un retorno a la plenitud cosmológica, que permita hacer posible de nuevo aquello que ya sucedió en el tiempo primordial.

Así pues, las creencias metalúrgicas se integran en el ámbito de las creencias agrarias, en un proceso de sincretismo religioso que no hace sino subrayar las continuidades en la historia del espíritu humano.

Este rápido repaso de las creencias agrarias y metalúrgicas tenía la doble finalidad de mostrarnos, por una parte, cómo el hecho religioso es un hecho total, cosmovisional, que rodea completamente las prácticas económicas y tecnológicas del *homo religiosus*; y por otra, cómo los grandes ciclos de creencias religiosas ya se forjaron durante la prehistoria, de manera que las primeras “grandes religiones” documentadas del mundo antiguo, desde la egipcia hasta la hebrea y la cristiana, no son creaciones *ex nihilo*, sino reelaboraciones de sistemas espirituales precedentes.

La permanencia es, en historia religiosa, mucho más significativa que la innovación; la tradición prima sobre el cambio coyuntural. Las creencias religiosas preceden y contextualizan el comportamiento de los hombres (siempre hay un “momento anterior”), no son el resultado de su contingencia.

2.3. Discurso mítico-religioso y discurso lógico-científico

¿Cuáles son las características distintivas del discurso mítico-religioso frente al discurso lógico-científico?

Empezamos por constatar, con Eliade, un hecho muy importante:

“[...] el mundo profano en su totalidad, el cosmos completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano. [...] La desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no religioso de las sociedades modernas; y por ello, este último tiene una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas”.

M. Eliade (1967). *Lo sagrado y lo profano* (pág. 20)

La diferencia cualitativa entre los dos discursos puede convertirse en un límite insuperable para la comprensión de uno de ellos, el mítico, por parte del otro, el lógico, que es el que lleva a cabo la investigación. Este hecho nos alerta, una vez más, del peligro de las lecturas “directas”. Pero, sobre todo, como dice Eliade, esta desacralización es un fenómeno reciente. De hecho, está motivada por la esencia misma del discurso lógico-científico, como discurso alternativo al mítico-religioso. Y el alcance del discurso lógico en el tiempo es limitado: está presente en el clasicismo grecorromano y en el Occidente europeo y americano desde el siglo XVI hasta hoy, y siempre en contextos culturales compartidos con el otro discurso⁵.

Esto quiere decir que el *homo religiosus* es una realidad mucho más extendida en la historia de la humanidad que el *homo logicus*, lo cual evidencia el límite de una aplicación universal de nuestras categorías culturales.

Eliade sigue diciendo:

“El ‘manejo’ de los símbolos [por parte del hombre mítico-religioso] se hace con arreglo a una *lógica* simbólica. La aparente pobreza conceptual de las culturas primitivas implica no una incapacidad de teorizar, sino un estilo, una manera de pensar netamente distinta del ‘estilo’ moderno fundado en los esfuerzos de la especulación helénica”.

M. Eliade (1981). *Tratado de historia de las religiones* (pág. 55)

5. El discurso lógico-científico ha convivido con las formas más íntimas de la religiosidad griega y romana, con los diferentes cultos místicos antiguos, con el cristianismo y con los distintos esoterismos y hermetismos de la tradición occidental.

Nos preguntábamos, pues, ¿en qué consiste esta diferencia?

Podemos sintetizar la distinción entre el discurso mítico-religioso y el discurso lógico-científico en tres oposiciones: la repetición frente a la singularidad, la integración frente a la clasificación y la multiplicidad de aproximaciones frente a la linealidad.

2.3.1. Repetición frente a singularidad

Ya hemos visto cómo para el hombre de discurso mítico-religioso el mundo real está constituido por objetos que responden a arquetipos y por acciones que repiten actos primordiales, es decir, en ambos casos, por imitaciones o repeticiones, por un “eterno retorno”.

Sólo posee entidad sustantiva –sólo es real– aquello que participa de un algo trascendente creado o instituido en el tiempo sagrado por excelencia: el tiempo primordial. Aquello que no obedece a esta dinámica, es decir, lo profano, carece de sentido, es irrelevante; por ello, la singularidad, la originalidad, la noción de que algo pueda tener valor por sí mismo, principio que define nuestra propia ontología, no tiene cabida en el mundo del discurso religioso.

Esto tiene consecuencias importantes en las concepciones del pasado de este mundo. En efecto, el hombre mítico-religioso da importancia sólo a aquellos hechos que pueden ser reconducidos a arquetipos, a actos sagrados realizados en el tiempo primordial por seres trascendentes, es decir, a aquellos hechos que pueden ser interpretados o leídos como la realización de estos arquetipos. Éstos son los “hechos reales”; los demás, los profanos, son “amorfos”, no interesan y, por tanto, caen en el olvido.

Pero cuando se reconducen los hechos esenciales al arquetipo, en realidad se anula su particularidad, su contingencia histórica, y pasan a ser uno con el arquetipo. El decurso histórico se resuelve en un solo punto: el tiempo primordial.

La “historia” del faraón

Las guerras de los faraones contra los enemigos de Egipto son sentidas como actos rituales, como la actualización del mito de Horus que vence a Set, como la realización de la armonía cósmica ante el caos. Por ello, estos actos se iconografían siempre de la misma manera, inmutable desde el predinástico final hasta la época grecorromana: con el ya recordado motivo del faraón levantando la maza ante el enemigo vencido.

Por eso, Egipto no ha producido ni una sola biografía de un faraón: la “historia” del faraón es la historia mítica de Horus, el rey vivo, y de Osiris, el rey muerto, y a este arquetipo se reconduce siempre la realidad *faraón*.

El tiempo histórico no existe y, por tanto, el género histórico tampoco. Es lo que Eliade denomina *terror a la historia*; la singularidad se anula en favor de la repetición.

2.3.2. Integración frente a clasificación

“Cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo: cada brillante aguja de un abeto, cada playa de arena, cada niebla en el bosque oscuro, cada claro del bosque, cada insecto que zumba es sagrado según la manera de pensar y de sentir de mi pueblo [...]”.

Citado en J. Cervelló (1996). *Egipto y África* (págs. 15-16)

Este pasaje de la carta que Seattle, jefe de los indios duwamish, dirigió al presidente de los Estados Unidos de América en 1855 ilustra perfectamente la concepción integrada que el hombre mítico-religioso tiene del universo y de la vida. Como el hombre necesita vivir en un mundo real, todas las criaturas, espacios y entes, naturales o antrópicos, todos los actos humanos, participan de lo sagrado. Cualquier ser o acción es, en potencia, un ser o una acción trascendente.

El *homo religiosus* trata el cosmos como un “tú” con el que dialoga de igual a igual, como una criatura más que es.

El porteador africano que se detiene a hablar con una piedra o que no quiere adentrarse en una región que considera sagrada, ante la sorpresa de los expedicionarios occidentales; los hindúes que respetan las vacas sagradas a pesar de las hambrunas; los monjes budistas que cada mañana realizan un rito de exculpación por las muertes de pequeños seres que causarán involuntariamente con sus pisadas; el trato de hermanos y hermanas que san Francisco de Asís dispensa a las otras criaturas, desde el sol y la luna hasta el aire, el agua, el fuego y “sor nuestra muerte corporal”, etc. no son productos de la superstición o de la ingenuidad, sino que responden a una cosmovisión, una manera de estar en el mundo cualitativamente diferente a la nuestra.

La integración puede ser natural, cuando las sociedades humanas, como la de los indios duwamish, no viven en un medio urbano; y puede ser simbólica, cuando las sociedades humanas son ya urbanas e identifican simbólicamente sus ciudades,

templos y monumentos con espacios de la naturaleza, como las montañas. Volveremos a hablar de esta cuestión en el apartado “El espacio aéreo: entre el cielo y la tierra” de este mismo capítulo. Lo que es importante subrayar aquí es que la integración es una categoría de discurso, y no una realidad física.

Si el discurso mítico es “integrado”, el lógico es fenomenológico y clasificador. Considera que la realidad ontológica de seres y actos reside en ellos mismos y no en realidades trascendentes, se basa en la noción de que cada fenómeno tiene su causa particular en el mundo sensible, y otorga a la naturaleza y a los acontecimientos un valor objetivo, no subjetivo, de manera que los convierte en objetos de conocimiento.

Esta objetivación y singularización de la realidad conduce a su compartimentación y clasificación como nueva forma de aproximación. Por este motivo, el discurso lógico concibe un mundo natural clasificado y un tiempo lineal en el que se suceden acontecimientos singulares, o sea, la historia, ambas cosas “aberrantes” desde la óptica del discurso mítico.

2.3.3. Multiplicidad de aproximaciones frente a linealidad

El discurso filosófico y científico es lineal o sintagmático porque procede en el tiempo y en la secuencia de acuerdo con el principio de coherencia lógica y de causalidad: lo que sigue en el discurso no puede negar o contradecir lo que precede; un fenómeno tiene una causa previa y provoca consecuencias subsiguientes.

El discurso mítico-religioso es, en virtud de la misma “integración”, un discurso paradigmático, donde en cada momento se cruzan los planos de lo expresado y lo evocado, donde cada realidad expresada vale por lo que es pero remite a la vez a todo el paradigma de nociones donde se integra, en el que los procedimientos no son lineales sino multiplánicos. La “coherencia” no hay que buscarla en el decurso, en la secuencia, en el sintagma, sino en el sistema virtual de relaciones, es decir, en el paradigma.

La realidad Horus como multiplicidad de aproximaciones simbólicas

El dios Horus es definido en un pasaje de los *Textos de las pirámides* como “hijo de Osiris” e “hijo de Hathor”; este pasaje parece contradictorio, porque Osiris y Hathor no están unidos en hierogamia: las dos expresiones son contradictorias en su lite-

alidad sintagmática. Pero es que los criterios de validación no están en la relación lineal entre la una y la otra, sino en la relación paradigmática de cada una de ellas con el ámbito simbólico en el que se mueven.

Así pues, decir que Horus es hijo de Osiris es decir que Horus es el rey vivo, el rey reinante, porque Osiris es el rey muerto; y decir que Horus es hijo de Hathor es decir que Horus es el gran dios cósmico, el halcón celeste (consultad el punto 4.3), porque Hathor es el cielo (*Hut-Hor*, 'la casa de Horus'). Se define, pues, la realidad Horus mediante una multiplicidad de aproximaciones simbólicas, de imágenes, que permiten expresar la complejidad de esta realidad y que actúan en vertical dentro de la cosmovisión, no en horizontal dentro de la expresión.

Lo que cuenta son las imágenes yuxtapuestas, no las secuencias lingüísticas que las expresan ni la relación lógica entre ellas.

Como dice H. Frankfort:

"este tipo de incoherencia [se entiende, desde una perspectiva 'lógica'] es característico del pensamiento mitopoético y no implica confusión. Al contrario, permite al hombre primitivo hacer justicia a la complejidad de la realidad, aceptando la yuxtaposición de imágenes que a nosotros nos parece que se excluyen mutuamente, pero que en cambio para él explicaban aspectos distintos de los diversos fenómenos y eran todas válidas, cada una en su contexto".

Citado en J. Cervelló (1996). *Egipto y África* (págs. 18-19)

Como se puede ver, en conclusión, *discurso mítico* y *discurso lógico* son realidades impermeables, irreductibles.

J.P. Vernant, cuando comenta la valoración negativa que a Aristóteles le merece el mito porque lo lee "como si de un texto filosófico se tratara" ("las sutilezas mitológicas –dice el filósofo griego– no merecen ser sometidas a un examen serio. Volvamos más bien al lado de aquellos que razonan por la vía de la demostración" –Aristóteles, *Metafísica*, II, 1000a, 11-20–), explica:

"entre *mythos* y *logos* la separación es ahora tal que la comunicación ya no existe; el diálogo es imposible, la ruptura está consumada. Incluso cuando parecen contemplar el mismo objeto, apuntar en la misma dirección, los dos géneros de discurso permanecen mutuamente impermeables. Escoger un tipo de lenguaje es desde ahora despedirse del otro".

J.P. Vernant (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua* (págs. 176-177)

2.4. Conclusión

Así pues, las creencias religiosas tienen un doble alcance:

1) Son la expresión de la percepción humana de lo sagrado, y ésta es su dimensión más íntima y personal, más vinculada a la experiencia del hombre como ser singular y como “criatura” ante una realidad trascendente, inefable, potente, temible y al mismo tiempo aglutinadora y total.

2) Son la expresión de la proyección social e histórica de esta percepción primera, es decir, de la sacralización y definición ontológica del cosmos frente a los espacios profanos y amorfos, de la constitución del mundo “real” en el que el hombre vive como resultado de actos singulares, irrepetibles y trascendentes sucedidos en el “principio de los tiempos”.

3. El agente aéreo: cosmogonía, cosmología, antropología

3.1. Cosmogonía y cosmología

Entendemos por cosmogonía el conjunto de creencias y mitos que narran los orígenes del universo, que explican cómo el mundo, tanto cósmico como humano, fue generado y devino lo que es. Entendemos por cosmología, en cambio, el conjunto de creencias y mitos que describen el universo ya creado, el mundo en el que el hombre vive.

La cosmogonía habla de procesos dinámicos, acontecimientos paradigmáticos sucedidos en el tiempo primordial y realizados por seres trascendentes y, por tanto, llenos de realidad y de sentido, que han provocado que el mundo en que el hombre vive sea como es. La cosmología, en cambio, describe el resultado ya perenne e inmutable de aquellos acontecimientos. El tiempo primordial no ha de volver, y por eso el cosmos no cambiará nunca más. De hecho, los actos de los hombres, cuando son significativos, sagrados, no son sino repeticiones de aquellos acontecimientos primordiales.

El aire tiene un papel muy importante tanto en las creencias cosmológicas como en las cosmológicas. Y lo hace desde un doble simbolismo: el del aire como elemento constitutivo del universo, y el del aire como agente cosmogónico,

como Palabra divina creadora y Aliento divino que infunde la vida: la primera genera el cosmos, el segundo anima a los seres vivos.

En las páginas que siguen examinaremos estos principios, en el bien entendido que no agotan el mundo, rico y complejo, de las creencias cosmológicas y cosmológicas, y que, por tanto, hay que verlos como un ejemplo de éstas.

3.1.1. La Palabra en la tradición judeocristiana

“En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y el espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas. Dijo Dios: ‘Haya luz’, y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad; y llamó Dios a la luz ‘día’, y a la oscuridad la llamó ‘noche’. Y atardeció y amaneció: día primero.”

Génesis, 1, 1-5

Con estas palabras empieza el relato de la creación en el Génesis, el primero de los libros bíblicos. El Dios único crea el cosmos mediante el *fiat*, es decir, la palabra imperativa. En el texto se suceden tres momentos:

1) El momento anterior a la creación, cuando reinan el caos y el abismo, cuando sólo la presencia del espíritu de Dios que “aletea por encima de las aguas” hace presentir el futuro orden de las cosas, porque representa la potencia de Dios y, por tanto, la creación en potencia.

2) El momento de la creación por la palabra divina.

3) El momento inmediatamente posterior a la creación, que es el de la definición de las realidades creadas mediante la atribución del nombre que las designa: en todas las culturas de discurso mítico-religioso el nombre es connotativo, no simplemente denotativo, comporta la definición ontológica de los seres u objetos que lo llevan.

El relato sigue, como es bien sabido, con la creación y nombramiento del resto del universo y de sus criaturas, incluido el hombre:

“Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra [...]’. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó.”

Génesis, 1, 26-27

En este primer relato de la creación, el hombre es la última de las criaturas formadas por Dios como culminación del proceso. En el segundo relato de la creación que el Génesis incluye (Génesis, 2, 4-24), el ser humano es, en cambio, lo primero que crea Dios después de la formación del cielo y la tierra. En este caso, el hombre no es el resultado de la palabra, sino de una elaboración artesanal a la cual Dios insufla “un aliento de vida”.

Acto seguido, Dios crea el resto de los seres vivos e invita al hombre a participar en el acto mismo de la creación dando nombre a las criaturas:

“Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo [...]”.

Génesis, 2, 19-20

La palabra, en efecto, es una cualidad divina, pero también humana. El hombre hecho “a imagen” de Dios es el único ser de la naturaleza dotado de habla, el único, por tanto, que es capaz de introducir modificaciones en el mundo mediante la palabra y que, de alguna manera, puede continuar y completar la obra de Dios. El hombre participa, por tanto, de la naturaleza divina.

Estas nociones confluirán, con significados nuevos, en la doctrina del Verbo recogida en el evangelio de Juan:

“En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron. [...] Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad”.

Juan, 1, 1-14

La palabra, el Verbo, aparece aquí con una doble connotación: es el medio y a la vez el agente mismo de la creación. Se identifica, pues, con Dios, pero al mismo tiempo es un ente distinto de Dios (“la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios”). En efecto, en su unicidad, Dios es doble: es padre y es hijo. Una vez más, por tanto, la Palabra vincula estrechamente a Dios y al hombre, pero en este caso no como criatura o como género, sino en la persona de Jesús, el hijo del hombre encarnado precisamente para culminar la obra de Dios.

En efecto, la Palabra no es sólo el agente de la creación, sino también de la revelación divina: Dios se revela mediante la palabra, oral o escrita, directa o de los profetas, y Jesús trae “la luz” al mundo, es decir, la revelación definitiva. En el mensaje evangélico, en la predicación de Jesús, Juan ve la culminación de la revelación divina y, por tanto, la Palabra manifestada en su perfección. Pero es la propia experiencia terrenal y la muerte de Jesús el misterio central de esta última revelación, lo que le confiere su sentido definitivo, y por eso “la Palabra se hizo carne”. Es decir, Juan presenta esta experiencia terrenal como una progresiva teofanía, que responde a un designio preciso de la Divina Providencia, designio que se realiza paso a paso en los hechos y dichos evangélicos.

Ni que decir tiene que en esta concepción, que afirma la diversidad de las personas en la identidad de la sustancia entre Dios y el Verbo “hecho carne”, hallamos el núcleo doctrinal a partir del cual se desarrollará más tarde el dogma trinitario.

La identificación de Jesús con el Verbo, el Logos griego, ha sido interpretada como una influencia de la literatura sapiencial griega sobre el cristianismo naciente. En efecto, la noción de *Logos* es característica de una importante escuela filosófica del cambio de era: la escuela judeoalejandrina. Su principal exponente, el judío Filón de Alejandría, intentaba unificar la teología hebrea con la especulación griega, y sostenía que el Logos, la sabiduría divina, era la principal de las potencias intermedias entre Dios, absolutamente trascendente, y la multiplicidad de la creación.

El Logos, sede del mundo ideal generado por Dios como modelo del mundo sensible, está dotado de una perfección y de una incorporeidad que lo hacen parecido a Dios, aun habiendo sido generado por él. La doctrina de Juan, sin embargo, no se origina en esta visión filosófica del mundo, sino que, en todo caso, reconoce en la revelación cristiana el Logos de la filosofía helenística. Es decir, no es el discurso filosófico el que inspira al religioso, sino el religioso el que reconoce en sí mismo una categoría del filosófico que, sin embargo, se presenta completamente reformulada. Por ello, el Logos de Juan no es un concepto, una hipóstasis abstracta y metafísica de Dios, sino un ente personal y creador, “hecho carne” para la salvación de los hombres.

3.1.2. La Palabra en la tradición egipcia y negroafricana

Cuando se formula en tiempos véterotestamentarios, helenísticos y evangélicos, sin embargo, la noción de Verbo creador no es nueva en la historia de la espiritua-

lidad humana. De hecho, la formulación más antigua de este principio procede del Egipto faraónico, de un singular documento conocido como *Teología menfita*. Se trata de un texto grabado en un bloque de basalto en tiempos del rey Shabaka, de la dinastía XXV o etíope (siglos VIII-VII a.C.). El propio rey explica que encontró el texto en un papiro “roído por los gusanos”, de manera que no podía entenderse “desde el principio hasta el final”, y que, al tratarse de una “obra de los ancestros”, decidió hacerla grabar en piedra a fin de que “estuviera mejor de como había estado hasta aquel momento”.

Se ha discutido mucho sobre la fecha de composición de este documento, y se han propuesto dataciones que van desde el inicio del dinástico (dinastías I o II) hasta el Reino Nuevo. De hecho, al tratarse de un texto de sabiduría tradicional, la cuestión de la fecha tiene una importancia relativa. El texto explica que el dios Ptah de Menfis, la ciudad situada en la “mitad de las Dos Tierras” y, por tanto, en el “centro del mundo”, creó el universo mediante el pensamiento y la palabra:

“Aquel que se ha manifestado como el corazón, aquel que se ha manifestado como la lengua, bajo el aspecto de Atum [es decir, como demiurgo: Atum es el dios solar de la creación por excelencia; aquí se alude a él como símbolo sinónimo de dios creador], es Ptah el Antiquísimo, que ha dado (la vida a todos los dioses) y a sus *kau* [dobles cósmicos] por medio de este corazón a partir del cual Horus ha tomado forma como Ptah [es decir, como hipóstasis creadora de Ptah] y de esta lengua a partir de la cual Tot ha tomado forma como Ptah. [Horus es el faraón, y representa el poder de decisión; Tot es el dios de la sabiduría esotérica, y representa el poder mágico de realización.] Sucede que el corazón y la lengua tienen poder sobre todos los (otros) miembros, porque se constata que el primero está en cada cuerpo y el segundo en cada boca, de todos los dioses, de todos los hombres, de todos los animales, de todos los reptiles, de todo aquello que vive: uno concibe y el otro ordena lo que el primero quiere”.

“[...] Los ojos ven, las orejas oyen, la nariz respira: éstos informan al corazón. Él es quien hace posible todo conocimiento, y es la lengua la que repite lo que el corazón ha pensado. Así nacieron todos los dioses y fue completada la Enéada [los nueve dioses del panteón cosmológico básico]. Cada palabra del dios se manifestó según aquello que el corazón había pensado y la lengua había ordenado. Así fueron creados todos los *kau* y todas las *hemesut* [los dobles cósmicos de las criaturas respectivamente machos y hembras], a quienes se dirige todo alimento y toda vitualla, de acuerdo con esta palabra. [En efecto, el destinatario de las ofrendas funerarias de un difunto es su *ka*]. A aquel que hace lo que la gente quiere se le da la vida porque es pacífico, y a aquel que hace lo que la gente detesta se le da la muerte porque es un perturbador. Así fueron creados todos los oficios y todas las artes, la actividad de las manos, el movimiento de las piernas, el funcionamiento de todos los miembros, de acuerdo con esta orden que el corazón ha concebido y la lengua ha expresado, y que se ejecuta en todas las cosas. Sucede que Ptah es llamado ‘el autor de todo, aquel que ha hecho que

los dioses existan', porque es él la Tierra Emergida, es él quien ha creado a los dioses, de quien ha salido cada cosa, alimentos y víveres, ofrendas divinas y todo tipo de cosas buenas. Así se encuentra y se reconoce que su potencia es mayor que la de los otros dioses. Así Ptah estuvo satisfecho después de haber creado todas las cosas, todas las palabras divinas. Él ha creado a los dioses, él ha hecho las ciudades, él ha fundado los *nomos* [las provincias], él ha colocado a los dioses en sus santuarios, él ha organizado sus ofrendas, él ha establecido sus santuarios, él ha fabricado sus cuerpos [las estatuas] según sus deseos. Así los dioses entraron en sus cuerpos, en todo tipo de planta, en todo tipo de piedra, en todo tipo de arcilla, en cualquier cosa que crece encima de él y en la cual ellos pueden manifestarse [referencia a los materiales con los que están hechas las estatuas divinas, todos ellos productos de la tierra, identificada con Ptah, porque él es la 'Tierra Emergida']. Así, todos los dioses y sus *kau* están reunidos con él, contentos y unidos con el Señor de las Dos Tierras".

Teología menfita (columna 53-61)

Los paralelismos entre este documento y el texto del Génesis son evidentes y han sido señalados en repetidas ocasiones. El medio que el demiurgo utiliza para generar la multiplicidad de criaturas del cosmos es el *fiat*, lo que los egiptólogos denominan *prolación imperativa*, es decir, la palabra que manda y al mandar crea de la nada. El procedimiento, sin embargo, es ahora más "fisiológico". Dos órganos del cuerpo del dios intervienen en él: el corazón, que "piensa" lo que hay que crear y le da forma virtual, y la lengua que, al ordenar su existencia, objetiva aquella idea virtual en el mundo sensible.

La importancia de estos dos órganos deriva del hecho de que "se constata" que todas las criaturas los poseen: la acción del dios representa la creación por antonomasia, pero el principio "orgánico" es común a todas y cada una de las criaturas, que participan de la esencia misma de la divinidad y que están "contentas y unidas" con ella para siempre. La integración es, de hecho, total, porque la acción creadora no sólo afecta a las criaturas propiamente dichas, sino también a los movimientos, las artes y los oficios, las ofrendas, los alimentos, las ciudades, las provincias, etc., es decir, a todo el mundo tal como el hombre lo conoce. Todo proviene de la acción del Verbo, y esto explica la esencial unidad del cosmos.

Como en el texto bíblico, también aquí hay una referencia a los tiempos anteriores a la creación. En efecto, Ptah es presentado como la "Tierra Emergida", que es la forma que en Menfis reviste el símbolo panegírcio de la Colina Primordial, la primera tierra seca surgida del caos líquido inicial, a partir de la cual todo el mundo fue creado. La Tierra Emergida encima de las aguas primordiales equivale al espíritu del Dios bíblico que aletea encima de las aguas del abismo.

Como hemos visto, el Génesis y el evangelio de Juan sitúan al hombre como continuador de la tarea divina de la creación, pero no a todo hombre o al "hombre"

en abstracto, sino al hombre por antonomasia, a su representante simbólico, es decir, o bien al primer hombre, Adán, a quien Dios ha insuflado su propio Aliento y que da nombre a las criaturas, o bien al hijo del hombre, Jesús, encarnación de la Palabra.

También en Egipto el hombre por antonomasia, es decir, el hombre-dios, el faraón, es quien completa la creación y vela por ésta mediante su actuación, su tarea constructora y sus órdenes. El faraón, en efecto, está dotado de tres virtudes que le son propias: *sia*, la sabiduría, *maat*, el equilibrio y la verdad, y *hu*, la proclama imperativa o la palabra que ordena y ejecuta.

De hecho, en estas verdades teológicas hay un doble simbolismo: la palabra es aquello que distingue a los hombres del resto de la creación –los hombres son conscientes de que hablando actúan en el mundo–, y por ello Adán, Jesús o el faraón son, en realidad, encarnaciones del concepto *hombre*; pero, al mismo tiempo, sólo la palabra divina o sancionada por la divinidad es real y cosmológica, y por eso el poder del “hombre” se singulariza en individuos partícipes, de una manera u otra, de la esencia divina.

La creación mediante el Verbo no es exclusiva del mundo antiguo oriental, sino que podemos encontrarla en varias culturas tradicionales actuales, especialmente del África occidental, como la de los bámbara y los dogon. La sabiduría de estas culturas está íntegramente confiada a la oralidad.

Como explica A. Hampaté Ba:

“Es en las sociedades orales donde la función de la memoria es la más desarrollada y donde el vínculo entre el hombre y la Palabra es más fuerte. Allí donde lo escrito no existe, el hombre está ligado a su palabra. Está comprometido por ella. Él es su palabra y su palabra da testimonio de lo que él es. La misma cohesión de la sociedad se fundamenta sobre el valor y el respeto de la palabra. Al contrario, a medida que el escrito se impone, se ve cómo éste sustituye despacio a la palabra, cómo se convierte en la única prueba y en el único recurso, cómo la firma se convierte en el único compromiso reconocido, y cómo el vínculo sagrado profundo que une el hombre a la palabra se deshace progresivamente en favor de los títulos universitarios convencionales. En las sociedades africanas [...], además de un valor moral fundamental, la palabra reviste un carácter sagrado vinculado a su origen divino y a las fuerzas ocultas que comporta. Agente mágico por excelencia y gran vector de las ‘fuerzas etéricas’, no se puede utilizar sin prudencia”.

A. Hampaté Ba (1980). “La tradition vivante” (pág. 192)

Los bámbara de Mali consideran que la palabra, *Kuma*, es una potencia fundamental que emana del Ser Supremo creador, Maa Ngala. Es el instrumento de la creación: “Lo que Maa Ngala dice, es”.

El mito de la creación bámbara narra que Maa Ngala creó al primer hombre por nostalgia de un interlocutor:

“Entonces él creó a Fan, un huevo maravilloso dividido en nueve partes, e introdujo en él los nueve estados fundamentales de la existencia. Cuando este huevo primordial se abrió, dio nacimiento a veinte seres fabulosos que constituyeron la totalidad del universo, la totalidad de las fuerzas existentes del conocimiento posible. Pero he aquí que ninguna de estas veinte criaturas se reveló apta para convertirse en el interlocutor que Maa Ngala deseaba para él. Entonces él tomó una partícula de cada una de las veinte criaturas existentes, las mezcló y después, insuflando en esta mezcla un destello de su propio aliento ígneo, creó un nuevo ser, el hombre, al cual dio una parte de su propio nombre: Maa. De manera que este nuevo ser contenía, por su nombre y por el destello divino introducido en él, algo del mismo Maa Ngala”.

A. Hampaté Ba (1980). “La tradition vivante” (págs. 193-196)

Una vez Maa Ngala creó a su interlocutor, le habló y le dio la facultad de responder. Empezó así un diálogo entre los dos. Mientras descendían de Maa Ngala hacia el hombre, las palabras eran divinas porque todavía no habían tomado contacto con la materialidad. Después de este contacto, perdieron un poco su divinidad, pero se cargaron de sacralidad. El hombre emitió entonces sus primeras vibraciones sagradas y empezó así el diálogo entre el uno y el otro. Maa Ngala transmitió a Maa su sabiduría y de esta manera se inició la cadena de transmisión oral de los conocimientos esotéricos de generación en generación. Los hombres son instruidos en estos conocimientos durante los rituales de iniciación a la edad adulta, que reproducen aquella lección primordial.

Los paralelismos entre estas creencias y las que hemos descrito para los egipcios y los judeocristianos son, una vez más, manifiestos: el hombre, representado por su arquetipo primordial, es consustancial con la divinidad porque contiene su Aliento vital, porque lleva parte de su nombre y porque comparte con ella el uso de la Palabra. Palabra que crea el cosmos, si es pronunciada por dios, y que permite intervenir en éste, si es pronunciada ritualmente por el hombre: porque ésta es, tanto en el África negra como en el antiguo Egipto, la base de la magia.

El hombre puede intervenir activamente en el cosmos y manipular sus fuerzas en beneficio propio utilizando, en determinadas condiciones rituales, las fórmulas mágicas.

Para los dogon de Mali, el poder de la Palabra proviene no sólo del hecho de que procede de Dios y es asumida por el hombre, sino también porque en ella confluyen los elementos cosmológicos primordiales: el agua, porque sin saliva –el “soporte de la vibración sonora”– no hay palabra; el aire, porque la vibración sonora –que no es sino “vapor de agua cargado de sonidos”– se origina en los pulmones; la tierra, “que da a la palabra su peso, su significado”; y el fuego, que constituye “el calor de la palabra” (la palabra del hombre airado quema, la del hombre tranquilo es fría).

Según los dogon, el demiurgo, Amma, empezó la creación pensando las cosas en su cerebro y “dibujándolas” con agua. Las cosas eran entonces todavía parte del mismo Amma, el “Amma invisible”. Después pronunció el nombre de las cosas, y al hacerlo las objetivó en el mundo sensible, bajo forma de seres, elementos y sentimientos, todos creados en el mismo momento. Tras haber hecho esto, Amma creó a Nommo, un dios de agua, y lo dotó del dominio de la Palabra; después se retiró. Hasta entonces los hombres no habían poseído la palabra porque sus pulmones estaban secos. Pero el reinado de Nommo es de agua, elemento esencial en la formación de la palabra, de manera que en él ésta adquirió “cuerpo y voz”, es decir, se encarnó. A continuación, Nommo reveló la palabra a los hombres mediante uno de los ocho ancestros, Binu Seru, que quiso escucharla. Las coincidencias con la doctrina evangélica del Dios Padre y el Logos Hijo son aquí todavía más patentes.

3.2. Cosmología y antropología: dualismo y ternarismo

En Antropología e Historia de las religiones los términos *dualismo* y *dualidad* se utilizan con dos significados:

1) *Cosmológico*, para hacer referencia a las doctrinas según las cuales el universo es el resultado del contraste entre dos fuerzas opuestas y complementarias, que pueden comportar –pero no es condición necesaria– una dimensión moral: bien/mal.

2) *Antropológico*, para referirse a las doctrinas según las cuales la naturaleza humana está compuesta por dos principios distintos: uno material (cuerpo, carne) y otro inmaterial o espiritual (que, a su vez, puede diferenciarse en más de una entidad: alma, espíritu, sombra, espectro, etc.).

3.2.1. Dualismo cosmológico

Las estructuras binarias o ternarias caracterizan las cosmologías y los panteones de muchas sociedades antiguas. El dualismo o dualidad puede presentarse como sistema cosmológico básico, como en el Irán mazdeísta, o complementario, como en el antiguo Egipto, donde coexiste con otras formas de cosmología. El ternarismo, en cambio, propio de las cosmovisiones de los pueblos indoeuropeos, se presenta siempre como un sistema total de procesamiento del universo que integra también formas duales.

El dualismo alude a la lucha cósmica entre dos fuerzas opuestas: el orden y el caos, el bien y el mal, etc. El ternarismo alude a la complementariedad y dependencia mutua de tres polos o “funciones” cósmicas y sociales que configuran la estructura del cosmos, del panteón y de la sociedad humana.

La forma más antigua documentada de dualismo cosmológico, en este caso “complementario”, es la que corresponde al antiguo Egipto y a la cual ya hemos hecho referencia.

Según los egipcios, el universo era el resultado del eterno contraste entre dos polos opuestos: el orden cósmico, representado por el dios halcón Horus, elemento estático e integrador, y el caos cósmico, representado por el dios monstruo Set, elemento dinámico y desestabilizador. Ambos encarnan las fuerzas necesarias para la existencia del universo tal como se conoce, y por eso, en primera instancia, no implican connotaciones morales. El mito explicaba que hubo un tiempo en el que el gran contraste no existía: era el tiempo anterior a la creación. Pero con la génesis del mundo tal como el hombre lo conoce surgió también el contraste entre el orden y el caos, Horus y Set. Esta lucha posee una dimensión puramente cósmica y otra que podríamos denominar político-territorial.

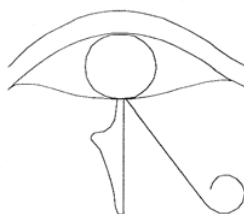
La lucha cósmica es eterna, nunca tiene vencedor ni vencido, porque esto hace que la dinámica del universo sea estable, inmutable. Pero comporta una serie de episodios míticos significativos que encontramos narrados ya en los *Textos de las pirámides* del Reino Antiguo. Los egipcios nunca explicaron sus mitos de manera secuencial, sino que sólo nos han dejado alusiones dispersas en los textos religiosos y funerarios. Y esto no se debe tanto al hecho de que no era necesario explicitarlos porque ya eran bastante conocidos –como a veces se dice–, sino que la razón es mucho más profunda y tiene que ver con las formas mismas del discurso religioso, que es evocativo y funciona por imágenes y no por secuencias lineales.

Serán los griegos (Plutarco, Diodoro, Heródoto) quienes, con grandes dificultades a causa del fenómeno de la multiplicidad de aproximaciones que caracte-

riza el discurso mítico-religioso, intentarán, de manera más o menos afortunada, la narración secuencial de los mitos egipcios.

El mito narra, pues, que en el desenfreno del combate, Set le saca a Horus un ojo y Horus le arranca a Set los testículos. Tenemos aquí una alusión clara a las funciones cósmicas de los dos dioses. Dado que Horus es el halcón cósmico, identificado con el universo ordenado en su totalidad, sus ojos son el sol y la luna. Su mutilación ocular provoca que el mundo quede en tinieblas, en una situación caótica propia de los tiempos anteriores a la creación.

Set retiene el ojo de Horus en la parte oriental del cielo y Tot, el dios ibis de la sabiduría esotérica amigo de Horus, cede su ala a fin de que los dioses puedan acceder a los lugares donde se encuentra Set e interceder para recuperar el ojo de Horus. Finalmente, es el mismo Horus quien recupera el ojo, bien mediante la violencia, bien, simplemente, pidiéndoselo a Set. De esta manera, el universo vuelve a ser cosmos ordenado y el ojo se convierte en principio de recreación y, por tanto, de resurrección. Este hecho lo hace uno de los símbolos más importantes de la soteriología y la magia egipcias. Se trata del *udjat*, que en los textos funerarios es ofrecido a Osiris, el dios muerto, y a todos los difuntos para hacer que resuciten, y que en la iconografía aparece con finalidades profilácticas y resurrectoras.



Por su parte, la emasculación de Set tiene que ver con su carácter de dios de la esterilidad, una de las formas tangibles del caos. El ciclo horiano-setiano del orden/caos aparece, desde la primera documentación conocida (*Textos de las pirámides*), fundido con el ciclo osiriano-setiano de la fecundidad/esterilidad agrícola. Estos ciclos eran distintos en origen, pero presentaban figuras fácilmente vinculables, de manera que los atributos de los dioses de uno y otro aparecen ya sincretizados en esta primera documentación. Esto explica la alusión a la esterilidad de Set como forma de caos.

Sin embargo, como decíamos, el conflicto de Horus y Set también posee una dimensión politico-territorial. El mito, en su multiplicidad de aproximaciones, considera, además de una lucha eterna, una lucha finita con un cese de las hostilidades y la celebración de un juicio entre los dos combatientes.

La llamada *Teología menfita*, de la cual ya hemos hablado, narra lo siguiente:

“Gueb [el dios de la tierra] [...] separó a Horus y Set; impidió que lucharan, y colocó a Set como rey del Alto Egipto, en el país del sur, en el lugar donde había nacido, en Su; Gueb colocó a Horus como rey del Bajo Egipto, en el país del norte, en el lugar donde su padre se había ahogado, en Peseshet-Taui [la mitad de las Dos Tierras]. Así, Horus quedó en una parte y Set quedó en la otra parte, y se pusieron de acuerdo mutuamente en relación con las Dos Tierras] en Ajan, que es la frontera de las Dos Tierras.”

“[...] Pero fue amargo para el corazón de Gueb que la parte de Horus fuese como la parte de Set. Entonces Gueb dio toda su heredad a Horus, al hijo de su hijo, de su primogénito [Osiris, hijo de Gueb y padre de Horus]. [...] Horus se erigió como rey de (todo) el país. Fue así creada de nuevo esta tierra [...].”

“Colocaron las Dos Magias [las coronas del Alto y el Bajo Egipto] sobre su cabeza. Sucedió, pues, que Horus apareció como rey del Alto y el Bajo Egipto, como Aquel que ha reunido las Dos Tierras en la provincia de Menfis, en el lugar donde las Dos Tierras fueron unidas [ya que en la región de Menfis se situaba el límite entre el Alto y el Bajo Egipto].”

Teología menfita, columna 7-9, 10, 13-14

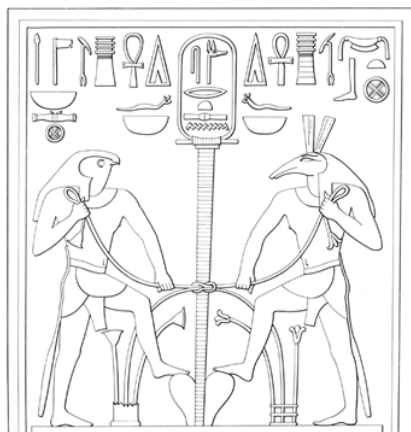
Ésta es la manera mítica, narrativa, en que los egipcios explicaban dos fenómenos esenciales: la división del país en Alto y Bajo Egipto y la esencia compleja, a la vez singular y dual, del faraón. Por una parte, en efecto, la dualidad territorial es un reflejo de la dualidad cósmica, se incorpora a ésta, es sentida como parte de ésta, y por eso participa de la perfección y de la armonía del universo. De la misma manera que esta armonía depende de la complementariedad entre dos fuerzas opuestas, así el Estado egipcio es una actualización del cosmos al estar formado por dos partes en equilibrio.

La dualidad en Egipto no es, como explica H. Frankfort, el resultado ideológico del hecho físico de que Egipto está constituido por un delta y un valle, sino que es un principio cosmológico proyectado en el territorio del estado, porque el estado es la entidad cósmica por antonomasia (el cosmos se identifica con el país y el país es el estado). Pero también el faraón se identifica con el país y con el cosmos, porque es Horus y Horus es el cosmos.

Así pues, el universo es una entidad única y doble al mismo tiempo (¡no olvidemos la “multiplicidad de aproximaciones”!). Como entidad única, su imagen “natural” es Horus, el halcón cósmico; y como entidad doble, el universo es las “Dos Tierras”, el estado dual, y su imagen simbólica es la dialéctica Horus/Set. Si el rey se identifica con el país y el cosmos, el rey es a la vez un ser único (Horus) y un ser dual (Horus-y-Set), y eso es lo que el mito explica en términos secuenciales y narrativos.

Esta doble naturaleza, a la vez única y dual, se manifiesta en todo el simbolismo de la monarquía faraónica, empezando por el protocolo real, en el que se alternan títulos unitarios (como el mismo “título de Horus”, que identifica al faraón con este dios) y títulos duales (como el de “Rey del Alto y Bajo Egipto”, bien explícito, o el de “Las Dos Señoras”, que alude a las diosas Nejbet, el buitre protector del Alto Egipto, y Uadyet, la cobra protectora del Bajo Egipto).

El episodio narrado por el mito tiene una traducción iconográfica en el llamado motivo del *sema Tau*, es decir, de la ‘unidad de las dos tierras’: Horus y Set aparecen simétricamente enfrentados a los lados del signo jeroglífico (vertical) que transcribe la palabra *sema*, ‘unidad’, atando alrededor de éste la caña de papiro (Horus) y la flor del loto (Set), las plantas heráldicas del Bajo y Alto Egipto, respectivamente.



Sema Tau.

Cambiamos ahora de tradición cultural. La China de los últimos siglos antes de Cristo (dinastías Zhou y Han) vio desarrollarse otra forma de dualismo muy conocida. Se trata de la doctrina naturalista del yin y el yang, de nuevo principios antagónicos complementarios. En origen, estos dos términos hacían referencia a los lados oscuro y claro, respectivamente, de un bancal iluminado por el sol.

El término *yin* evocaba la idea de tiempo frío y nublado, y se aplicaba al interior, mientras que el término *yang* sugería la idea de tiempo soleado y de calor. Es decir, al principio se trataba de aspectos concretos y antitéticos del tiempo. Pronto, sin embargo, pasaron a denotar la dualidad cósmica: Yin era la tierra, lo negativo, pasivo, oscuro, femenino y destructor; y Yang era el cielo, lo positivo, luminoso, masculino y constructivo. Ambos proceden del *Tai Chi* (el Gran Absoluto) y están en perpetua interacción, de manera que el influjo de uno y otro en el cosmos crece o decrece complementariamente. La idea de alternancia acaba prevaleciendo sobre la de oposición.

Un antiguo texto cosmológico chino dice:

“Durante el invierno, el Yang, rodeado por el Yin, sufre, en el fondo de las fuentes subterráneas, debajo de la tierra helada, una especie de prueba anual de la que surge vivificado. Se evade de su prisión a comienzos de la primavera golpeando el suelo con el talón. Se funde entonces el hielo por sí mismo y empiezan a brotar las fuentes”.

M. Eliade (1978-1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (vol. II) (pág. 33)

Finalmente, también la tradición judeocristiana, a pesar del estricto monoteísmo formal, comporta formas de dualismo o de ambivalencia de la divinidad.

Ya en el Antiguo Testamento leemos:

“Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; fuera de mí ningún dios existe. Yo te he ceñido, sin que tú me conozcas, para que se sepa desde el sol levante hasta el poniente, que todo es nada fuera de mí. Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Yahvé, el que hago todo esto”.

Isaías, 45, 5-7

Precisamente para enfatizar su unicidad, Dios asume los aspectos opuestos del cosmos. Estos aspectos, quizá por influencia de la religión persa sobre la comunidad judía de Babilonia, confluyeron en una doctrina del bien y el mal. Dado que, como dice el texto de Isaías, toda realidad cósmica proviene de Dios, la divinidad quedaba en una posición ambivalente ante el problema del bien y el mal.

Con el fin de resolver esta ambivalencia, en la literatura posterior al exilio se desarrolla la idea de la existencia de toda una serie de seres sobrenaturales maléficos, como Satán, en origen un ángel miembro del tribunal celeste de Dios especializado en el papel de acusador injusto de los hombres. Es Satán quien “excita” al rey David

para que éste haga un censo de Israel no querido por Dios; y es él también el responsable de las pruebas de Job. La escatología y la apocalíptica judía y después cristiana preveían el fin de los tiempos y el triunfo del bien sobre el mal, este último encarnado en demonios y monstruos.

Los esenios, secta judía de los siglos II a.C.-I d.C., probables autores de los famosos textos conocidos como los “manuscritos del Mar Muerto”, consideraban que el mundo estaba dividido entre los “hijos de la luz” y los “hijos de las tinieblas”, y que sus dos ejércitos se enfrentarían definitivamente en la batalla escatológica del fin de los tiempos.

La tradición cristiana hace de Satán el espíritu del mal opuesto a Dios, que se presenta con nombres diversos, entre ellos *Diablo* (del griego *diabolos*, ‘calumniador’). También identifica a Satán con Lucifer (‘portador de luz’, ‘brillante’), el ángel caído al principio de los tiempos, que había sido castigado porque había querido ser igual a Dios.

Los Padres de la Iglesia leyeron simbólicamente en estos mismos términos dos conocidos pasajes de los libros veterotestamentarios de los profetas, en los que en realidad se alude a los orgullosos reyes de Babilonia y de Tiro, respectivamente:

“¡Cómo has caído de los cielos, Lucero, hijo de la Aurora! ¡Has sido abatido a tierra, dominador de naciones! Tú que habías dicho en tu corazón: ‘Al cielo voy a subir, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono [...]. Subiré a las alturas del nublado, me asemejaré al Altísimo’. ¡Ya! al Sheol has sido precipitado, a lo más hondo del pozo”.

Isaías, 14, 12-15

“Así dice el Señor Yahvé: Eras el sello de una obra maestra, lleno de sabiduría, acabado en belleza. En Edén estabas, en el jardín de Dios. Toda suerte de piedras preciosas formaban tu manto: rubí, topacio, diamante, crisólito, piedra de ónice, jaspe, zafiro, malaquita, esmeralda; en oro estaban labrados los aretes y pinjantes que llevabas, aderezados desde el día de tu creación. [...] Fuiste perfecto en tu conducta desde el día de tu creación, hasta el día en que se halló en ti iniquidad [...]. Tu corazón se ha pagado de tu belleza, has corrompido tu sabiduría por causa de tu esplendor. Yo te he precipitado en tierra, te he expuesto como espectáculo a los reyes. [...] Te he reducido a ceniza sobre la tierra, a los ojos de todos los que te miraban. [...] Eres un objeto de espanto, y has desaparecido para siempre”.

Ezequiel, 28, 11-19

En la *Divina Comedia*, Dante tiene la terrible visión de Lucifer engastado exactamente en el centro de la tierra, allí donde la cólera divina lo ha precipitado (*Infierno*,

XXXIV, versos 28-52). El cataclismo que ha acompañado la caída del ángel rebelde ha generado el pozo del infierno y, en el hemisferio opuesto, la montaña del purgatorio, por donde Dante ascenderá hacia el paraíso. Lucifer es, en la cosmología de Dante, el contrapunto de Dios, pero es un ser vencido, que tiene una función más “topográfica” y moral que dinámica: el mal no ha dejado de existir sobre la tierra, pero el hombre puede rehuirlo si se acoge a la Gracia divina.

3.2.2. Ternarismo y dualismo indoeuropeos

En las civilizaciones de estirpe indoeuropea el dualismo aparece integrado en un sistema mayor de carácter ternario: es lo que se ha llamado la *trifuncionalidad indoeuropea*, estudiada con detalle por el francés G. Dumézil (1958, 1968, 1986).

La trifuncionalidad indoeuropea es un modelo imaginario, un arquetipo mental colectivo, una “estructura” conceptual o ideológica, como el propio Dumézil y el medievalista G. Duby la definen.

Esta estructura se explica en la combinación óptima que representan tres partes formando un todo, en la perfección que se alcanza mediante la complementariedad armoniosa de tres polos.

Cuando los pueblos indoeuropeos, de todas las épocas y latitudes, han querido describir una sociedad perfecta, tanto divina (panteones) como humana (sociedad), o unos orígenes nacionales armoniosos, lo han hecho recurriendo a este mismo modelo tripartito. La dinámica del cosmos se basa en la complementariedad de tres funciones:

1) *Función soberana*. Se refiere al ejercicio del poder, al gobierno, a la legislación, a los poderes mágicos y religiosos, al sacerdocio. La ejercen los reyes sagrados, los sacerdotes, los jefes, y también los dioses soberanos.

2) *Función guerrera*. Se refiere al ejercicio de la guerra y de la violencia, tanto ofensiva y expansiva como defensiva y protectora. Es la función dinámica. La ejercen los guerreros, los soldados, los caballeros, y también los dioses de la guerra.

3) *Función nutritiva*. Se refiere a todo lo que tiene que ver con la fecundidad en el sentido más amplio del término: alimentación, agricultura y ganadería, comercio, artesanado, economía en general, sexualidad, fertilidad, etc. La ejercen los que sustentan materialmente la sociedad: campesinos y ganaderos, mercaderes, artesanos, y al mismo tiempo los dioses de la fecundidad, del amor, de los oficios.

La trifuncionalidad está presente en todo el dominio indoeuropeo, desde la India védica hasta la Irlanda céltica, desde la Roma de los orígenes hasta los países escandinavos; y en todas las épocas, desde los orígenes de la documentación textual (pero también iconográfica, aunque aquí es más difícil de reconocer) hasta la tradición narrativa oral de los pueblos célticos (Escocia, Gales, Irlanda) y eslavos actuales, pasando por la Francia medieval y moderna.

A la vez, la trifuncionalidad está presente en los ámbitos más diversos: desde la estructura de los panteones y organización del mundo de los dioses (con la correspondiente proyección en los “hechos” mitológicos) hasta la estructura de las gestas de los héroes; desde la elaboración de las tradiciones de los orígenes nacionales de los pueblos, hasta los tratados sobre cómo ha de ser la sociedad humana perfecta (Platón en la Grecia clásica, varios autores en la Europa feudal, Loyseau en la Francia prerrevolucionaria); desde la epopeya antigua (poemas hindúes, griegos, latinos, etc.) hasta la épica medieval (ciclos épicos franceses, germánicos y escandinavos); desde la narrativa breve eslava, germánica y céltica hasta la novela artúrica, inspirada en esta última.

También está presente en los símbolos (plantas, animales, objetos de las tres funciones), en la iconografía, en las mismas estructuras narrativas (cuentos que se desarrollan según tres secuencias relacionadas con las tres funciones: tres plagas, tres edades, tres personajes, etc.). La trifuncionalidad es un fenómeno cosmológico total, un modelo virtual que se objetiva aquí y allí, en un momento u otro, según las necesidades.

Veamos a continuación algunas formulaciones:

“Vosotros, todos los que habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con la que fueron generados aquéllos de vosotros que sois capaces de gobernar, por lo que son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardianes, y hierro y bronce en la de los campesinos y otros artesanos”.

Platón. *República* (415a)

“Triple es, pues, la casa de Dios que creemos una: en este mundo unos oran, otros combaten y otros trabajan. Estos tres (órdenes) están juntos y no toleran estar desunidos; de manera tal que sobre la función de uno descansan las obras de los (otros) dos, cada uno a su turno ayudando a todos”.

Adalberón de Laón (s. XI). *Poema al rey Roberto* (vv. 295-299). Francia. Citado en: G. Duby (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot (ed. orig. París, 1978)

“Unos están consagrados particularmente al servicio de Dios; otros a conservar el estado por medio de las armas; otros a alimentarlo y a mantenerlo mediante el ejercicio de la paz. Éstos son nuestros tres órdenes o estados generales de Francia: el Clero, la Nobleza y el Tercer Estado”.

Ch. Loyseau (s. XVII). *Tratado de los órdenes y simples dignidades*. Francia. Citado en: G. Duby (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot (ed. orig. París, 1973)

Es importante destacar que las tres funciones son conceptos, no realidades sociales: una cosa es cómo los indoeuropeos concebían la sociedad ideal y cómo proyectaban este modelo virtual en sus narraciones míticas y en su literatura doctrinal y social (allí donde la haya), y otra, muy diferente, es que este esquema reflejase una realidad histórico-social. Esto no quiere decir que, en algunos casos, modelo virtual y realidad social se hayan aproximado mucho, como en la India védica, con el sistema de las castas, o incluso en la Francia prerrevolucionaria, con los “tres estados”.

También es muy importante que destaquemos que la originalidad del modelo indoeuropeo no reside en las funciones por sí mismas (en todas partes hay dioses soberanos, guerreros y nutritivos), sino en el sistema ternario que comportan, es decir, en la ternaridad funcional como estructura.

Dentro de este sistema ternario, sin embargo, actúa también un sistema dual: cada función puede dividirse en dos aspectos. Así, la soberanía puede ser mágica y vehemente o bien legisladora, piadosa y pacífica (esto es lo que opone a los dioses Varuna y Mitra en la India védica, o a los reyes Rómulo y Numa en Roma). La guerra puede ser diurna, solitaria y basada en la fuerza, o bien nocturna, colectiva y basada en la astucia y la rapidez (es la oposición entre los dioses Indra y Vayu en la India, o entre los héroes Guillermo y Aymerí, en el cantar de gesta francés *Los narbonenses*, del siglo XII; Grisward, 1981). Y la fecundidad suele estar representada por un par de gemelos, símbolos por antonomasia de la fertilidad.

La leyenda de los cuatro primeros reyes de Roma

Ejemplificaremos el sentido y el funcionamiento de la trifuncionalidad indoeuropea y de la dualidad que le es implícita con la leyenda de los cuatro primeros reyes de Roma. Esta leyenda es recogida por Tito Livio y por otros historiadores romanos de época republicana e imperial, cuando la cultura de la elite romana, por influencia griega, ya había dejado atrás el discurso mítico-religioso de los orígenes y seguía los cánones del discurso lógico-racional. Pero el discurso racional es histórico, de manera que estos autores “historiaron”—es decir, secuenciaron en el tiempo dándoles un sentido histórico— los relatos míticos de la Roma monárquica que, puesto que se trataba de una sociedad indoeuropea, estaban permeados por la cosmología trifuncional. Así, al igual que la tríada capitolina de los tiempos arcaicos estaba forma-

da por Júpiter (soberano), Marte (guerrero) y Quirino (nutridor), los cuatro primeros reyes de Roma responden a las tres funciones representadas por estas divinidades: Rómulo y Numa Pompilio, a la función soberana en sus dos aspectos: mágico y legislativo; Tulo Hostilio, a la función guerrera, y Anco Marcio, a la función nutritiva.

Dice Dumézil:

“Tomado en su conjunto, este marco de cuatro compartimentos perfila una filosofía político-religiosa precisa:

1) Un rey semidiós, ardiente e inquietante, y su antítesis, el rey muy humano y sabio, fundan sucesivamente la ciudad, uno *auspiciis* [=mediante los auspicios, la interpretación de los signos divinos] y mediante la guerra, y el otro, jurista, *legibus et sacris* [=mediante las leyes y los cultos] y en el contexto de la paz; ambos son religiosos y tienen buenas relaciones con los dioses, pero en condiciones completamente distintas;

2) a continuación, una vez creada la ciudad por estos dos favoritos de Júpiter, llega un rey que más que belicoso es un verdadero técnico de la guerra, cuyo servicio se reduce a dotar a Roma de un ejército y de un arte militar perfeccionados;

3) Por último, aparece un rey cuyas preocupaciones tienden hacia el comercio, hacia el bienestar, hacia las construcciones, y también hacia la multitud, hacia la masa de los *populares*.

Queda claro que ahí está, distribuido en el tiempo y expresado en forma de creación humana progresiva, el esquema que, desde los tiempos indoeuropeos, servía a los pensadores para analizar armoniosamente la realidad tanto cósmica y mítica como social y psicológica”.

G. Dumézil (1968). *Mythe et épopée* (págs. 273-274)

En este esquema, la primera función, o función soberana, se dualiza, está representada por dos figuras: Rómulo y Numa Pompilio, que encarnan los dos aspectos de esta función. Rómulo es un semidios impulsivo y ambicioso, que ha matado a su hermano, Remo, para ser el rey único de la ciudad; es joven y fuerte, y gobierna despóticamente, sin tener en cuenta a los senadores; su actividad fundamental es la guerra; recibe en Roma a todo tipo de fugitivos (asesinos, personas con deudas, esclavos rebeldes, etc.); las mujeres no cuentan para él, y hace raptar a las sabinas sólo para perpetuar la raza romana; el dios con el que establece las relaciones más estrechas es Júpiter, en sus formas guerreras; muere asesinado cuando aún es joven.

Numa representa la inversión polar de todos estos rasgos: acepta la realeza con repugnancia, sólo como servicio, y es viejo en el momento en que sube al trono; gobierna de manera justa y prudente, de acuerdo con el Senado, y se propone como tarea primordial alejar a los romanos de la guerra: el suyo es un reinado de paz; Numa no demuestra ninguna pasión y su prudencia es contagiosa: durante su rei-

nado no hay sediciones ni conspiraciones y los hombres viven sin problemas ni corrupción; su vida se basa en la religión: instituye los cultos, las formas de la piedad personal y los colegios sacerdotales; es un marido amante y fiel de su esposa Tacía, con la cual forma un hogar modélico; su divinidad preferente es Fides, la personificación de la fidelidad personal y pública; su origen no es semidivino, sino puramente humano, y no se comporta como un dios, sino como un sacerdote; muere cuando ya es muy viejo, cuando ya es “blanco”, de una “enfermedad de languidez”, y en sus exequias los senadores llevan el féretro sobre sus hombros.

Como podemos ver, esta oposición no es histórica, sino estructural, y responde a los dos aspectos que reviste la función soberana: la realeza mágica y terrible y la realeza jurídica y piadosa.

He aquí cómo Virgilio en la *Eneida* expresó poéticamente el simbolismo ternario y dual que estructura la leyenda de los primeros reyes de Roma. Nos encontramos en un pasaje en el que Eneas desciende a los infiernos y la sombra de su padre Anquises le muestra las almas de quienes todavía tienen que venir:

“[He aquí a] Rómulo, hijo de Marte y de Ilia, de la sangre de Asaraco. ¿Ves esos dos penachos que se alzan sobre su cabeza, y ese noble continente que en él ha impreso el mismo padre de los dioses? Has de saber, hijo mío, que bajo sus auspicios la soberbia Roma extenderá su imperio por todo el orbe y levantará su aliento hasta el cielo. Siete colinas encerrará en su recinto esa ciudad, madre feliz de ínclitos varones [...] Mas, ¿quién es aquél que se ve allí lejos, coronado de oliva, que lleva en la mano sacras ofensas? Reconozco la cabellera y la blanca barba del rey que dará el primero leyes a Roma, y que desde su humilde Cures y desde su pobre tierra pasará a regir un grande imperio. Sucederá Tulo, que pondrá término a la paz de la patria y armará a sus pueblos, ya desacostumbrados de vencer. De cerca le sigue el arrogante Anco, que aun ahora se ufana demasiado con el aura popular”.

Eneida (VI, 777-784, 808-816)

Algunas sociedades indoeuropeas generaron sistemas cosmológicos que dejaban atrás el modelo tripartito y enfatizaban, en cambio, el dualismo hasta convertirlo en razón esencial de la existencia del cosmos y de la ley moral. Es el caso de la Persia mazdeísta.

El mazdeísmo fue fundado en algún momento de la primera mitad del primer milenio a.C. por Zaratustra (conocido por los griegos como Zoroastro), un hombre de fuerte personalidad si tenemos en cuenta el radicalismo de su reforma y la pasión que anima los himnos que compuso: los *gathas*. El libro sagrado del mazdeísmo es el *Avesta*, del cual los *gathas* constituyen la parte más antigua. El mazdeísmo representa, sin duda, una de las formas más perfectas y drásticas de dualismo cosmológico y moral.

La divinidad principal del mazdeísmo es Ahura Mazda, el Dios único, que es quien revela a Zaratustra la “buena religión”. Zaratustra, al elegirla, elige el bien, el buen camino, y eso es lo que pide a los fieles. Ahura Mazda es una divinidad buena y santa (*spenta*) que creó el mundo por medio del pensamiento, y está acompañado por un séquito de seres divinos y santos que él mismo ha generado: la justicia, el buen pensamiento, la devoción, la integridad, la inmortalidad, el reino.

Entre las entidades creadas por Ahura Mazda, sin embargo, hay también dos espíritus gemelos: Spenta Mainyu (Espíritu Santo, Bienhechor) y Angra Mainyu (Espíritu Destructor, Maligno). El primero escogió el bien y la justicia (*arta*), mientras que el segundo eligió el mal y la falsedad (*druj*). “Ni nuestros pensamientos ni nuestras doctrinas ni nuestras fuerzas mentales; ni nuestras palabras ni nuestras elecciones ni nuestros actos; ni nuestras conciencias ni nuestras almas están de acuerdo”, dice Spenta Mainyu a Angra Mainyu en el Avesta (*Yasna*, 45, 2). Son, pues, seres completamente opuestos.

Como Angra Mainyu, también los *daevas*, es decir, las divinidades de la religión tradicional iraní que habían sido adoradas hasta la reforma mazdeísta, eligieron la *druj*, la falsedad, de manera que no hay que rendirles culto porque constituyen el grupo de figuras malignas que rodea a Angra Mainyu. No son sino demonios inferiores, que se dedican a atormentar, tentar y confundir a los hombres, para intentar alejarlos del camino de la buena religión.

El cosmos, pues, está formado por quienes siguen el bien y la santidad y quienes practican el mal y la falsedad. Tanto el principio del bien como el principio del mal proceden de Ahura Mazda, pero, como Angra Mainyu eligió libremente su vocación maléfica, el primero no puede ser considerado el responsable de la aparición del mal. En cualquier caso, en su omnisciencia, conocía desde el principio cuál sería la elección del espíritu del mal: el hecho de que no la evitara significa que el mal se encuentra implícito en la existencia del bien y que uno y otro constituyen la condición previa necesaria de la libertad humana. También el hombre tiene que elegir, y en función de la elección recibirá su premio o castigo en el fin de los tiempos. Zaratustra consideraba, en efecto, que en una inminente transfiguración del mundo las criaturas del mal serían aniquiladas y el bien triunfaría.

Los teólogos mazdeístas tardíos, sin embargo, fueron más allá en su especulación cosmológica y doctrinal, e hicieron de Spenta Mainyu una forma del mismo Ahura Mazda, ya que ambos eran espíritus del bien y la justicia. Pero entonces, Angra Mainyu, hermano gemelo de Spenta Mainyu, quedó convertido en el antagonista de Ahura Mazda, situado en el mismo rango que él. Este hecho dio lugar a un

sistema estrictamente dualista, probablemente único en la historia de las religiones, que sorprendió a los vecinos de los persas que lo conocieron, como los griegos.

Cuando describieron la religión persa, los griegos hicieron de los dioses Ohrmazd (forma tardía del nombre de Ahura Mazda) y Ahriman (forma tardía del nombre de Angra Mainyu) encarnaciones de fuerzas cósmicas y morales opuestas y complementarias. Estas ideas serían recogidas más tarde por los gnósticos y los maniqueos, que las combinarían con la visión cristiana del contraste entre Dios y Satanás.

3.2.3. Dualismo ritual

El dualismo cosmológico suele tener una traducción en el ámbito ritual. En muchas culturas, los momentos más importantes del calendario religioso, como la renovación anual del mundo en las festividades de año nuevo, las fiestas de primavera o las fiestas de fertilidad, es decir, los momentos que implican contrastes dicotómicos entre caos y orden cósmico, entre invierno y verano, entre esterilidad y fertilidad, están siempre acompañados de una manera o de otra de rituales que comportan la escenificación de luchas entre contrarios diametralmente distintos pero complementarios.

La lucha es por sí misma un ritual de estimulación de las fuerzas genésicas y de las fuerzas de la vida vegetativa. Estas luchas pueden ser poéticas: diálogos en verso, en los que los personajes en contraste (individuos o grupos) recitan estrofas de forma alterna; o bien pueden ser físicas: golpes, competiciones, juegos marciales, luchas cuerpo a cuerpo, luchas entre grupos, etc., que incrementan y fomentan la energía universal.

Todos estos rituales cuentan siempre con un mito etiológico: se hacen porque en el Tiempo Primordial ciertos seres divinos los llevaron a cabo para estimular las fuerzas cósmicas y genésicas; y se hacen exactamente como entonces se hicieron, según las normas instauradas en el momento de aquella primera realización, con el objeto de repetir su efecto periódicamente.

Luchas rituales en el antiguo Egipto

En el antiguo Egipto se escenificaban luchas rituales –a veces navales, en los estanques sagrados de los templos– durante las fiestas de la resurrección de Osiris, es decir, del triunfo de la vida y la fecundidad sobre la muerte y la esterilidad representada por Set, su asesino.

Los grupos de combatientes representan, por una parte, a los enemigos de Osiris, seres setianos, rebeldes, traidores y provocadores del caos, y por la otra, a los vengadores de Osiris, que luchan para vengar su muerte ineludible y facilitar su resurrección. En una estela del Reino Medio, un noble, en representación del rey, dice lo siguiente:

“Organicé la Procesión de Upuaut [=el faraón como primogénito y, por tanto, legítimo sucesor del faraón difunto, convertido en Osiris] cuando él fue a vengar a su padre. Rechacé a quienes se rebelaron contra la nave Neshemet [=la nave que transporta el cuerpo de Osiris muerto] y vencí a los enemigos de Osiris. [...] Defendí a Unnefer [=Osiris] el día de la gran lucha y vencí a todos sus enemigos en las riberas de Nedit [=el lugar donde Osiris fue asesinado]”.

Estela de Ijernofret (Frankfort, 1981, pág. 225)

El motivo iconográfico del rey masacrando ritualmente a un enemigo o a más tiene este mismo sentido: el campeón del orden cósmico expulsa el caos representado por el extranjero, por aquel que no se comporta ni vive de manera “ordenada”.

El sentido cosmológico de la lucha puede tener también un aspecto social y expresar oposiciones de carácter iniciático.

El mito de Xanthos y Melanthos

Ejemplificaremos el aspecto social de la lucha ritual con el mito griego de Xanthos y Melanthos, en el contexto de las fiestas atenienses de las Apatourias.

El mito hacía referencia al final de la larga guerra entre los atenienses y los beocios. Como ya duraba demasiado, los dos ejércitos optaron por delegar el resultado del conflicto a dos combatientes. Éstos se enfrentarían en duelo y el vencedor designaría al país victorioso. Por la parte beocia se presentó el mismo rey, Xanthos, cuyo nombre significa ‘el Rubio’. Por la parte ateniense, dado que el rey era demasiado viejo, se presentó un campeón voluntario: Melanthos, cuyo nombre significa ‘el Negro’.

El combate tuvo lugar en una región fronteriza, lejos del ámbito civilizado de una y otra polis, y de noche. Melanthos se proclamó vencedor, pero no porque hubiera luchado lealmente utilizando sólo su fuerza y su habilidad como combatiente, sino mediante una trampa, en un momento de descuido del adversario, y gracias a la ayuda de Dionisio, “el de la piel de cabra negra”.

Este mito era el que los atenienses explicaban como etiológico de la fiesta ática de las Apatourias, cuyo acto central era la inscripción de los chicos llegados a la edad adulta en los registros de las fratrias. Con ello, estos chicos se convertían en ciudadanos atenienses, con los correspondientes derechos y deberes. El mito se caracteriza por una serie de elementos que apuntan todos en la misma dirección: el lugar donde tiene lugar el combate, espacio fronterizo; la intervención de Dionisio; la vic-

toria del “negro”; el combate solitario, nocturno; la victoria “ilegal”, mediante una trampa, etc., todo ello remite a la institución ateniense de la “efebeia”, la instrucción militar de los jóvenes atenienses que los capacitaba para incorporarse a las filas hoplíticas y entrar, así, en la sociedad adulta. Esta instrucción era llevada a cabo en un lugar alejado de la polis, tierra de nadie, fronteriza.

Dionisio es el dios que está “en la plenitud de la juventud”, como los jóvenes efebos. El negro es el color de la clámide de los efebos, contrario al blanco de la clámide de los ciudadanos atenienses (adultos). Pero lo más importante es la lucha. La lucha hoplítica se caracterizaba por una suerte de “código caballeresco” según el cual el combatiente se comprometía a luchar de forma leal, a la luz del día, cara a cara, sin trampas y siendo solidario con sus compañeros (en la falange hoplítica), exactamente al contrario de lo que sucede en el mito y de lo que hacían los efebos, como vamos a ver a continuación.

El mito de Xanthos y Melanthos se caracteriza, pues, porque presenta un estado de cosas impensable en la realidad de la polis. Nos encontramos ante lo que los antropólogos llaman una *inversión polar de signos*: lo que en la vida adulta es positivo, en el mito es negativo, y viceversa. Los efebos, como chicos en instrucción militar, están en proceso de iniciación a la edad adulta.

Como es bien sabido, todo proceso iniciático de este tipo supone tres momentos: secesión del mundo “natural” de la infancia y la adolescencia; vida al margen de la comunidad, en la que los valores de la sociedad adulta se reproducen al revés; reinsertión en la sociedad en una condición adulta. Este esquema es el que caracterizaba la institución de la efebeia. Los efebos vivían separados de la comunidad y su existencia se basaba en una inversión polar de los signos de la civilización: luchaban de noche, de manera solitaria, eventualmente utilizaban trampas, permanecían en un lugar fronterizo y llevaban la clámide negra. El mito de Xanthos y Melanthos comporta, pues, una lectura social y ritual de la noción cosmológica de la dualidad complementaria, en relación con los rituales de iniciación, que representan el contraste entre el cosmos y el no-cosmos.

3.2.4. Dualismo antropológico

Como ya hemos visto, otro sentido del concepto de dualismo es el antropológico, es decir, la noción según la cual la naturaleza humana está compuesta por dos polos: el cuerpo material y otra u otras entidades inmateriales.

Los antiguos egipcios, por ejemplo, tenían una compleja antropología que asociaba tres esencias individuales inmateriales al cuerpo: el *ka*, el *ba* y la *aj*. La primera está presente en todas las criaturas, tanto en vida como después de la muerte, mientras que las otras dos aparecen exclusivamente después de la muerte.

El *ka* puede definirse como el doble cósmico del individuo, su arquetipo, aquello que lo une al resto de la creación. Es su fuerza vital que, después de la muerte y para

garantizar su resurrección y su vida en el más allá, recibe las ofrendas funerarias depositadas en el altar de la tumba. Dicho altar suele estar colocado frente a la denominada *estela de falsa puerta*, el punto de comunicación entre el *ka* del difunto y el mundo de los vivos. El *ka* es, pues, el principio vital, la vitalidad, la acción a cambio del alimento; por eso durante la vida no puede ser diferente de su “portador”.

La muerte comporta la separación del hombre y de su *ka*, es decir, la privación de la fuerza vital. Entonces, el *ka* adquiere una importancia primordial, porque expresa la vitalidad de la que el cadáver no da ninguna señal y, por tanto, niega la misma muerte. Por ello, es esencial que los vivos se ocupen permanentemente del culto funerario de los difuntos, que consiste, esencialmente, en “alimentar” su *ka*, que, de esta manera, puede perpetuarse.

El *ba* es, en cambio, una entidad *posmortem* del individuo. Representa la movilidad del difunto, su capacidad de salir del sepulcro y de volver al mundo de los vivos, a los lugares donde ha transcurrido su experiencia terrenal. Por eso se representa como un pájaro con cabeza humana (y a veces también con brazos humanos), que está posado sobre el estanque de la fundación funeraria o que recorre los pozos y los pasadizos de la tumba, eventualmente llevando a la momia las ofrendas funerarias que los vivos han depositado para el difunto. El *ba* es, en cierto modo, la memoria del difunto, aquello que lo une al círculo de personas y a los espacios que lo han visto vivir, personas y espacios que, reteniendo su recuerdo, permiten su vida ultraterrena.

Finalmente, el *aj* es también un ente que se manifiesta después de la muerte del individuo y que representa su transfiguración, su cambio de naturaleza. La raíz *aj* significa ‘brillante’, ‘luminoso’, pero también ‘glorioso’, y puede designar seres sobrenaturales, espíritus y demonios, habitantes de las dimensiones desconocidas. Con relación al difunto, representa, por una parte, su aspecto de ser trascendente, sin vínculos terrestres o materiales; pero por otra, también su dimensión terrorífica. Es la expresión del terror que los muertos inspiran a los vivos. Así pues, se trata del concepto más espiritualizado de la antropología egipcia, que podríamos traducir por ‘espíritu transfigurado’, ‘aura’ o incluso ‘espectro’, si tenemos en cuenta los aspectos temibles.

Los hebreos también creían que el hombre estaba constituido por un cuerpo material y un aliento de vida insuflado por Dios:

“Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”.

Génesis, 2, 7

Pero este aliento de vida no tiene existencia autónoma después de la muerte del individuo, sino que vuelve a Dios:

“¡Acuérdate de tu Creador en tus días mozos, mientras no vengan los días malos, [...] vuelva el polvo a la tierra, a lo que era, y el espíritu vuelva a Dios que es quien lo dio”.

Eclesiastés, 12, 1-7

Los griegos homéricos vinculaban al cuerpo dos principios inmateriales: el *thymos*, o yo consciente, que desaparecía después de la muerte del individuo, y la *psyché*, o aliento vital, que continuaba existiendo después de la muerte como un espectro adormecido. Más tarde, los filósofos griegos y los órficos consideraron la *psyché* como único yo consciente, que existía tanto antes como después del cuerpo. Este hecho condujo, por ejemplo, a la doctrina pitagórica de la metempsicosis, es decir, de la trasmigración de las almas.

Para Platón, el alma es la parte “real” del individuo, ya que es congénere de las “ideas” o “formas” del hiperuranio, es decir, de las esencias puras, únicas, inmutables y reales de las cosas múltiples, contingentes y cambiantes del mundo sensible.

En la *República*, Platón establece un paralelo estrecho entre su cosmología política y su doctrina del alma, y considera que el alma posee tres facultades: la racional (*logistikón*), la “animosa” (*thymoeidés*), y la “apetitiva” (*epithymetikon*); el talante de cada individuo depende de cuál es la facultad que domina. Esto distingue de manera natural a los gobernantes (sabios y filósofos), los guerreros, y los campesinos y artesanos, respectivamente.

En el *Fedro*, Platón explica que el alma es como una biga tirada por dos caballos, uno blanco y dócil y otro negro e indómito. Cuando este último toma las riendas, arrastra también al caballo blanco y el alma se precipita desde el hiperuranio, donde se encontraba entre quienes contemplan las ideas eternas, y se encarna. El alma es, pues, inmortal: dado que sólo lo similar puede conocer lo similar, el alma, que conoce las ideas, es similar a las ideas, es decir, es una forma simple, indivisible e inmutable.

Aunque la doctrina platónica, por la forma del discurso (la argumentación racional), tiene que ser considerada ya filosófica, lo cierto es que mantiene mucho de las creencias arquetípicas del discurso religioso. M. Eliade define a Platón como el “filósofo por excelencia de la ‘mentalidad primitiva’” (Eliade, 1972, pág. 40).

Tanto la religión griega como la romana situaban las almas en los infiernos, concebidos como espacios subterráneos y oscuros, de paisaje tenebroso, pero no con-

notados negativamente desde un punto de vista moral (como después en la tradición cristiana).

Las almas eran consideradas eternas, y, de hecho, en los infiernos se encontraban tanto las de aquellos que ya habían muerto como las de los que todavía tenían que nacer.

El descenso a los infiernos de Eneas

En un famoso episodio de la *Eneida* de Virgilio (canto VI), Eneas, cuando acaba de llegar a Italia, consigue descender a los infiernos (cosa, en principio, absolutamente prohibida a los vivos) gracias a la intercesión de la Sibila Cumana, y, en compañía de ésta, contempla las sombras mudas y adormecidas de los héroes del pasado. Después, cuando Eneas se pregunta si han valido la pena todos los esfuerzos sufridos hasta el momento y los que todavía han de venir, la sombra de Anquises, su padre, muerto poco tiempo antes, le muestra las almas de aquellos que tienen que venir: los reyes y los grandes hombres de la futura Roma y, por encima de todos, César Augusto:

“Ése, ése será el héroe que tantas veces te fue prometido, César Augusto, del linaje de los dioses, que por segunda vez hará nacer los siglos de oro en el Lacio, en esos campos en que antiguamente reinó Saturno; es el que llevará su imperio más allá de los Garamantas y de los Indios, a regiones situadas más allá de donde brillan los astros, fuera de los caminos del año y del sol, donde el celífero Atlante hace girar sobre sus hombros la esfera tachonada de lucientes estrellas. Y ahora, en la expectativa de su llegada, los reinos Caspios y la tierra Meótica oyen con terror los oráculos de los dioses, y se turban y estremecen las siete bocas del Nilo. Ni el mismo Alcides recorrió tantas tierras, por más que asaetease a la cierva de los pies de bronce, que pacificase las selvas del Erimanto e hiciese temblar con su arco al lago de Lerna; ni Baco el vencedor, que por las altas cumbres de Nisa maneja con riendas de pámpanos los tigres que arrastran su carro. ¿Y titubearíamos aún en ejercitar nuestro valor con grandes hechos, o el miedo nos retraería de establecernos en las tierras de Italia?”

Eneida, VI, 791-807

La primera doctrina cristiana del alma se debe a Pablo. En la primera epístola a los corintios dice lo siguiente:

“Así [es] también en la resurrección de los muertos: se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual”.

Primera epístola a los corintios, 15, 42-44

Y en la primera epístola a los tesalonicenses añade:

“Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo”.

Primera epístola a los tesalonicenses, 5, 23

Para Pablo, la naturaleza humana se compone de tres principios: el cuerpo, que es lo que caracteriza a la humanidad puramente natural; el alma (*psyché*) o principio simplemente vital que anima al cuerpo y que, por tanto, es común a todos los seres vivos; y el espíritu (*pneuma*), que es la parte abierta a la vida más elevada, a la influencia del Espíritu Santo. El cuerpo no representa, sin embargo, la negación, la prisión o la contaminación del espíritu, como para las doctrinas maniqueas, sino su verdadera transfiguración, ya que para Pablo, también el cuerpo será llamado a la vida eterna. Y es la fe en Cristo lo que provoca esta transfiguración.

Ahora bien, la fe es un don de Dios, que hace al fiel partícipe del espíritu divino y que ninguna obra humana puede solicitar o atraer. Por ello, no son las buenas obras las que hacen posible la salvación, sino que es la fe la que, al salvar al hombre, hace posibles las buenas obras. La influencia del espíritu llega al cuerpo por medio del alma, y eso genera al hombre integral tal como tiene que ser en este mundo y tal como quedará reconstituido después de la resurrección.

En la Edad Media, las doctrinas escolásticas hablarán de las tres “partes” del alma: vegetativa, que gobierna las funciones básicas de la nutrición y la reproducción; sensitiva, que gobierna los órganos de los sentidos; y racional, que gobierna el intelecto y el amor.

También el islam distingue entre alma (*nafs*) y espíritu (*ruh*). En el Corán leemos lo siguiente:

“Hemos creado al hombre de barro, de arcilla moldeable [...]. Cuando lo haya concluido, insuflaré en él parte de mi espíritu [*ruh*]. ¡Caed postrados ante él!”.

Corán, 15, 26-29

Y:

“Cuál será su situación [de los no creyentes] cuando los reunamos, en un día sobre el que no cabe duda, y en el que cada alma [*nafs*] recibirá aquello que se haya ganado y no será vejada”.

Corán, 3, 24

Y también:

“Dios llama a las almas [*nafs*] en el momento de su muerte y, durante su sueño, a aquellas que no mueren. Retiene a aquéllas para las que se ha decretado la muerte, y remite las otras en un plazo señalado”.

Corán, 39, 43

El espíritu es, pues, el aliento de vida, insuflado por Dios, que, al proceder del mismo espíritu de Dios, hace del hombre un ser divino ante el cual las otras criaturas han de postrarse. El alma corresponde, en cambio, a la personalidad, al yo consciente y activo, que Dios llama a su lado durante el sueño y después de la muerte, y que será juzgado teniendo en cuenta sus obras.

Por último, la antropología china también se encuentra estrechamente vinculada a la cosmología. El alma es doble y se compone de dos principios: el *kuei* y el *shen*. El primero es el alma pesada, vinculada a los deseos terrenales del individuo, la que, cuando el individuo muere, se queda cerca de la tumba y de los lugares familiares para recibir las ofrendas; corresponde al yin cósmico, terrestre y hembra. El segundo es el alma ligera, el genio, la parte divina presente en todo ser humano, que lo conduce hacia la condición más elevada; corresponde al yang, celeste y macho.

4. El espacio aéreo: entre el cielo y la tierra

4.1. El aire, entre el cielo y la tierra

4.1.1. El elemento aéreo

Como es bien sabido, la cosmología de los primeros filósofos griegos, que acababan de dejar atrás el discurso mítico-religioso para empezar a dar forma al nuevo discurso lógico-filosófico, se basaba en la dinámica de los cuatro elementos: aire, fuego, tierra y agua.

Para Tales de Mileto, por ejemplo, el principio y la naturaleza de todo lo que existe era el agua, porque los seres vivos se alimentan de cosas húmedas, las semillas a partir de las cuales todo nace son de naturaleza húmeda, y lo que muere se seca.

Para Anaximandro, en cambio, el universo depende de la dinámica de los cuatro elementos, según la oposición frío/calor. Así, el frío-húmedo – el agua– y el frío-seco – la tierra– tienden a disponerse hacia el centro, mientras que el calor-húmedo – el aire– y el calor-seco – el fuego– tienden a disponerse hacia la periferia. Por ello, la tierra está en el centro del universo y no se mueve, mientras que los astros, que son de fuego, se hallan en la periferia y se mueven.

Para Anaxímenes, el principio y la naturaleza de todas las cosas es el aire, debido a su capacidad de transformarse en los otros elementos: el aire no necesita nada donde apoyarse y puede expandirse por todas partes. Todas las cosas proceden del aire por un proceso de condensación y de rarefacción, y el frío y el calor no son cualidades que existen por sí mismas, sino efectos secundarios de este movimiento mecánico. La tierra, con el agua, es el resultado de la condensación y constituye una superficie plana suspendida en el aire; alrededor de la tierra, como un gorro, giran los astros de fuego, resultado de la rarefacción.

Estas concepciones responden ya a las formas del discurso filosófico por una razón fundamental: porque desvinculan la cosmología de cualquier trascendencia y dan a los hechos un sentido mecánico. Se trata, en efecto, de las primeras concepciones mecanicistas y fenomenológicas.

No obstante, el motivo de los cuatro elementos no es nuevo, sino que lo hallamos, bajo una forma trascendente y cosmológica, en muchas tradiciones religiosas. La más antigua es la del Egipto faraónico.

El mito solar de la creación explicaba que después de la aparición milagrosa de Atum, el dios solar, éste había iniciado el proceso de creación del cosmos. En su soledad, generó fisiológicamente, escupiendo o masturbándose, la primera pareja divina: Shu, el aire, y Tfenis, el agua.

En los *Textos de las pirámides* leemos:

“Atum es aquel que (al inicio del tiempo) vino a la existencia, quien se masturbó en Heliópolis [la ‘ciudad del sol’, donde se formó la doctrina solar]. Cogió su falo en su puño para obtener placer, y así nacieron los gemelos Shu y Tfenis”.

Textos de las pirámides, 1248

La primera pareja divina generó la segunda: Gueb, la tierra, y Nut, el cielo. La egipcia es una de las pocas cosmologías de la historia de las religiones en la que la tierra está representada por un dios masculino y el cielo por una diosa femenina. Esto se debe, tal vez, a que en la lengua egipcia las palabras para designar el cielo

eran femeninas: *pet* y *nut* (con *-t* final, marca de femenino), mientras que la palabra para designar la tierra era masculina: *ta*.

En cualquier caso, Gueb era representado como un hombre desnudo estirado en el suelo y Nut como una mujer, también desnuda, formando un arco con las piernas y los brazos encima de Gueb. Estas dos primeras parejas divinas configuran la totalidad del cosmos porque representan los cuatro elementos básicos de los que éste está constituido: el aire, el agua, la tierra y el fuego (es decir, el cielo, con los astros).

Gueb y Nut tuvieron cuatro hijos, distribuidos en otras dos parejas: Osiris e Isis, y Set y Neftis. Estos cuatro dioses representan la constitución del mundo humano, porque son la generación “política”: Osiris es el rey e Isis es su esposa, mientras que Set es el asesino de Osiris, y Neftis, aun siendo la esposa de Set, es la aliada de Isis en el proceso de resurrección de Osiris. De esta manera, el mito de la realeza y del orden humano se confunde con el mito de la cosmogonía, porque rey, sociedad humana y cosmos constituyen un todo solidario e inseparable.

Así pues, desde Atum tenemos cuatro generaciones divinas y nueve dioses: son la *Gran Enéada* de Heliópolis, entidad cosmológica y cosmológica a la vez. Horus, hijo de Osiris y de Isis, vengador de su padre y sucesor de éste en el trono de Egipto (con el cual los faraones se identificaban), no forma parte de la Enéada, sino que la tradición heliopolitana lo considera un dios postcosmogónico.

Este tipo de creencias cosmológicas basadas en los cuatro elementos es común a toda África, tanto antigua como la tradicional actual.

Las creencias cosmológicas de los dogon de Mali

Los dogon de Mali, por ejemplo, creen que el origen de la vida está en la semilla cultivada más pequeña, la *Digitaria exilis*, que, al romper la vaina que la rodea, se expande hasta llegar a los confines remotos del universo siguiendo un camino de forma helicoidal.

“Estos movimientos primordiales se conciben en términos de una forma ovoide –‘el huevo del mundo’ (*aduno tal*)– dentro del cual existen, ya diferenciados, los gérmenes de las cosas. [...] En el interior de la primera semilla y formando su núcleo central había una lámina oblonga dividida en cuatro sectores, en la cual yacen los signos correspondientes a las veintidós categorías en que está clasificado el universo, cada una puesta bajo la dirección de uno de los cuatro elementos: aire, fuego, tierra y agua. En el movimiento giratorio de la creación, esta lámina, girando sobre sí misma, arroja los signos al espacio, donde vienen a reposar cada uno en las cosas que simboliza y que hasta entonces existían sólo potencialmente. A su contacto, cada ser viene a la existencia y es colocado automáticamente en la categoría predeterminada”.

M. Griaule y G. Dieterlen (1959). “Los dogon” (pág. 142)

4.1.2. La “separación del cielo y la tierra” y la formación del espacio aéreo

En muchas tradiciones religiosas, el espacio aéreo no queda constituido en la primera fase de la cosmogonía, sino que es el resultado de un acontecimiento posterior.

Estas tradiciones consideran que el cielo y la tierra, cuando fueron creados, estaban unidos en una *hierogamia* ('matrimonio sagrado'), es decir, estaban fundidos el uno con la otra. Un día, sin embargo, otro dios decide separarlos o bien el cielo decide alejarse de los hombres, y de esta manera se constituye el espacio aéreo.

Ejemplos de hierogamia entre el cielo y la tierra

Según los maoríes, en un principio el cielo y la tierra estaban unidos en un estrecho abrazo. Los hijos que nacieron de este enlace sin fin se movían a tientas en las tinieblas, buscando la luz. Un día, finalmente, decidieron separar a los padres. Cortaron las cuerdas que unían el cielo a la tierra y empujaron al padre hacia arriba hasta que quedó suspendido en el aire, y así la luz apareció en el mundo.

En Tahití se cree que fue una planta la que, al crecer, empujó el cielo hacia arriba y lo separó de la tierra.

En África, los mitos que explican la separación del cielo y la tierra son muy numerosos y coinciden en decir que mientras el cielo y la tierra estaban unidos, los hombres no tenían problemas para alimentarse, porque comían rebanadas de nubes que cogían libremente del cielo. No era, sin embargo, una situación óptima, ya que no había espacio para moverse con comodidad: las mujeres, por ejemplo, tenían que colocarse en una posición incómoda (de rodillas) para poder triturar el grano en sus morteros.

Mitos sobre la separación del cielo y la tierra en África

Un mito de los bini de Nigeria narra que cuando el cielo y la tierra estaban unidos los hombres no tenían necesidad de labrar la tierra, porque cada vez que tenían hambre les bastaba con cortar un trozo de cielo y comérselo. Pero un día el cielo se enfadó porque los hombres cogían más de lo que podían comer y tiraban lo que les sobraba a la basura. Y el cielo no quería que se le tirara a la basura. Así que previno a los hombres: si no tenían más cuidado, él se iría muy lejos.

Durante un tiempo los hombres fueron cautos, pero un buen día una mujer voraz cortó un trozo demasiado grande, que ni ella ni su marido ni el pueblo entero pudieron acabarse. De manera que tuvieron que tirar una buena parte a la basura. El cielo, colérico, se levantó muy por encima de la tierra, muy lejos del alcance de los hombres. Y desde entonces los hombres tienen que trabajar para vivir.

La versión más antigua conocida del mito de la separación del cielo y la tierra la encontramos, una vez más, en el antiguo Egipto. Aquí es, además, muy significativa desde la perspectiva de nuestro análisis, porque el agente de la separación es precisamente el dios del aire, Shu. Cuando Shu y Tfenis, la primera pareja divina, generaron la segunda pareja divina, la formada por Gueb y Nut –la tierra y el cielo–, éstos estaban fundidos en una estrecha hierogamia. Para acabar el cosmos y hacer posible la vida de los hombres, el dios Shu, ayudado por los espíritus de los vientos, se interpuso entre sus hijos Gueb y Nut y los separó, creando así el espacio aéreo.

En los *Textos de los sarcófagos* del Reino Medio leemos:

“Yo[Shu] he levantado a mi hija Nut por encima de mí con el fin de entregársela a mi padre Atum en su residencia suprema. Yo he colocado a Gueb bajo mis pies: este dios mantiene reunida la tierra para mi padre Atum y juntada la gran inundación para él”.

Textos de los sarcófagos, 76

La iconografía representa este episodio cosmogónico con la imagen del dios Gueb estirado en suelo y de la diosa Nut colocada en forma de arco por encima de él, mientras el dios Shu, de pie, la sostiene por el pecho y el vientre. Con mucha frecuencia, los dos dioses separados están desnudos, y Geb presenta todavía el falo erecto, recuerdo del estado de hierogamia inmediatamente precedente. Las representaciones de los espíritus de los vientos ayudan a Shu en el esfuerzo de sostener a la diosa, y a uno y otro lado de la composición aparecen los símbolos de occidente y oriente: es la imagen completa del cosmos ordenado tal como los hombres lo conocen.



4.2. La organización religiosa del espacio: el simbolismo del “centro del mundo”

Como ya hemos visto, para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, sino que está organizado teniendo en cuenta la oposición sagrado/profano.

El elemento simbólico que de manera más evidente comporta una organización cualitativa del espacio es el del centro del mundo, motivo que hallamos en muchas tradiciones religiosas.

Conviene que puntualicemos en seguida que por “centro del mundo” no se entiende el centro físico de un territorio, sino un lugar particularmente cargado de sacralidad por donde pasa el “eje del mundo”, es decir, el eje que une el cielo, la tierra y el mundo subterráneo, y que se constituye en el punto a partir del cual se estructura simbólicamente el territorio, es decir, el mundo. Por ello, una misma civilización puede señalar más de un centro del mundo, porque no se trata de una categoría física sino simbólica.

4.2.1. Arquetipos espaciales y el simbolismo del “centro del mundo”

El espacio se hace sagrado (y, por tanto, real) por dos vías: porque reproduce un arquetipo cósmico originado en el tiempo primordial, o porque participa del simbolismo del centro del mundo, es decir, del “eje” del cosmos, que constituye el arquetipo espacial por excelencia.

La historia de las religiones está llena de ejemplos de arquetipos cósmicos de espacios naturales o antrópicos (Eliade, 1967, cap. I; 1972, págs. 16-20).

Ejemplos de arquetipos cósmicos de espacios naturales o antrópicos

Las provincias de Egipto (los *nomos*) reproducían los “campos celestiales”, las regiones en que estaba dividido el cielo.

El rey Gudea de Lagash, en el antiguo Sumer, recibió de los dioses las indicaciones para la construcción del templo de la ciudad.

Todas las ciudades babilónicas tenían prototipos cósmicos en las constelaciones y los astros: Sippar, en Cáncer; Nínive, en la Osa Mayor; Assur, en Arturo, etc. Senaquerib rehizo Nínive según la configuración del cielo.

También la ciudad santa de Jerusalén tenía un modelo celestial creado por Dios mucho antes de que los hombres construyeran la ciudad terrestre; y Salomón edificó el templo según los designios y los “planos” de Dios.

Los etruscos construían sus ciudades adoptando como modelo la estructura del cielo, y de esta manera favorecían sus destinos.

En la India, todas las ciudades regias estaban construidas según el modelo mítico de la ciudad celestial donde en el tiempo primordial vivió el Soberano Universal; los reyes se esforzaban por hacer revivir aquella edad de oro, por asimilar lo máximo posible su reino terrestre al reino celestial de los orígenes.

Pero hay espacios que carecen de prototipos “ordenados”: las regiones desiertas, los territorios no cultivados, los mares desconocidos, poblados por monstruos, etc., todas estas regiones están asimiladas al caos, siguen participando del estado indiferenciado y amorfo anterior a la creación. Por ello, cuando se inicia la exploración de un territorio o se crea un nuevo asentamiento, se realizan rituales que repiten la cosmogonía. De esta manera, la región es primeramente integrada en el cosmos, y después habitada por el hombre.

Cultivar una tierra desierta o tomar posesión de un nuevo territorio significa volver a efectuar los actos primordiales que hicieron los dioses cuando organizaron el mundo; significa recrear el mundo, ampliar el cosmos. Éstas son las creencias que impulsan, por ejemplo, los procesos de expansión de los pueblos antiguos, como los asirios o los macedonios de Alejandro.

La otra vía para dotar a un espacio de trascendencia consiste, como decíamos, en identificarlo con el “centro del mundo”.

El neolítico supuso una recategorización en las percepciones del espacio. Para el agricultor, el mundo real es el territorio limitado donde vive: la casa, el poblado, los huertos, los campos, los pastos, los bosques de los alrededores, etc., y ese territorio se organiza en torno a un núcleo que, dado que constituye el eje del espacio vital en su totalidad, es un centro del mundo. Se trata del lugar más sagrado, donde no se puede acceder si no es en determinadas condiciones rituales, donde se celebran los principales ritos de la comunidad y el culto a los antepasados, porque es allí donde se establece el contacto con los seres sobrenaturales y con los muertos. Los monumentos megalíticos del neolítico europeo, asiático y africano responden a este tipo de creencias.

Según Eliade, el *simbolismo del centro del mundo* reviste las tres dimensiones siguientes:

- *natural*: en el centro del mundo hay una montaña sagrada donde se reúnen el cielo y la tierra;
- *arquitectónica*: cualquier templo, palacio o ciudad se identifica con una montaña sagrada y, por ello, se transforma en un centro;
- *cosmológica*: todo centro es atravesado por el *axis mundi* (el ‘eje del mundo’), y por ello es un punto de encuentro entre el cielo, la tierra y el mundo subterráneo.

La montaña, que sube hacia el cielo, es un factor geográfico cargado de sacralidad, puesto que participa del simbolismo trascendente de las alturas y de la verticalidad, y porque su cúspide es el punto donde confluyen el cielo y la tierra. Por ese motivo, las montañas son el dominio por excelencia de las hierofanías celestes y atmosféricas, y también la residencia de los dioses, especialmente uránicos.

Montañas sagradas de estas características se encuentran en Mesopotamia, en Palestina, en la India, entre los pueblos uralaltaicos, en Japón, en Escandinavia y Finlandia y en muchas otras regiones del planeta.

Ejemplos de montañas sagradas

El monte Meru de los hindúes y el monte Sumeru de los uralaltaicos están en el centro del mundo y sobre ellos resplandece la estrella polar.

Los iraníes creen en una montaña sagrada central que se encuentra unida al cielo, y los escandinavos piensan que desde la “montaña celeste” el arco iris llega hasta la bóveda de los cielos.

En el Próximo Oriente antiguo el motivo de la montaña sagrada centro del mundo está muy extendido. En la antigua Mesopotamia, la “Montaña de los Países” estaba en el centro del mundo y era el punto de encuentro de las regiones horizontales (los países) y de los espacios verticales (cielo y tierra).

En Palestina, tanto el monte Tabor como el monte Guerizim eran considerados el ombligo de la tierra (Tabor podría derivar de *tabbur*, ‘ombligo’):

“‘Mira la gente que baja de las cumbres de los montes’ [...] ‘Mirad la gente que baja del lado del Ombligo de la Tierra, y otra partida llega por el camino de la Encina de los Adivinos’”.

Jueces, 9, 36-37

De la “fuente de Jacob”, junto al monte Guerizim, se dice también que se encuentra en el ombligo del mundo. Los textos rabínicos consideraban que la tierra de Israel no fue anegada por el diluvio porque era el lugar más alto del mundo, ya que se extendía alrededor de la montaña cósmica.

Para la tradición cristiana, finalmente, el Gólgota se encontraba en el centro del mundo: allí había sido creado y sepultado el primer hombre, Adán, y allí había muerto crucificado Cristo.

En cuanto a la segunda dimensión del simbolismo del centro, los *espacios artificiales consagrados*, como templos, palacios y ciudades, son asimilados a montañas sagradas para, de esta manera, hacer que participen de la condición de “centros”. Estos espacios se identifican mágicamente con la montaña cósmica, adquiriendo sus propiedades. Una vez más, los ejemplos son numerosos.

Ejemplos de espacios artificiales consagrados

La capital del imperio chino estaba en el centro del universo, en el lugar elevado donde confluyen las tres zonas cósmicas.

Según la tradición islámica, el lugar más alto de la tierra es la *kaaba*, y con ésta La Meca, porque, como indica la estrella polar, está situada justo debajo del centro del cielo.

Ya hemos recordado cómo Jerusalén y Sión se libraron del diluvio debido a que estaban en el sitio más alto del mundo.

El Próximo Oriente es una de las regiones más ricas en este tipo de simbolismo. El zigurat es, por sí mismo, una montaña artificial, una construcción humana que evoca, incluso con la forma, la montaña cósmica. Los sumerios lo llamaban *U-Nir* (‘montaña’). Al subir a él, el oficiante se acerca al centro del mundo y, al llegar a la cima, vive una ruptura de nivel, trascendiendo el espacio profano y penetrando en una “región pura”. Los nombres propios de los zigurats son muy elocuentes: “Montaña de la Casa”, “Casa de la Montaña de todos los Países”, “Montaña de las Tormentas”. Los santuarios de Nippur, Larsa y Sippar se llamaron “Vínculo entre el Cielo y la Tierra”. Y en lo que concierne a las ciudades, Babilonia era la “Casa de la Base del Cielo y de la Tierra”, el “Vínculo entre el Cielo y la Tierra” o, por etimología popular acadia a partir de su nombre sumerio, la “Puerta de los Dioses” (Bab-ilani): los dioses, en efecto, bajaban a la tierra a través de ésta.

Finalmente, por el centro del mundo pasa el *axis mundi*, el ‘eje del mundo’, que permite el contacto entre las tres regiones cósmicas verticales: el cielo, la tierra y los infiernos y, por tanto, entre los seres que las habitan: los dioses, los hombres y los muertos.

El viaje de Dante

En su “Comedia”, Dante empieza el viaje que lo llevará a recorrer el infierno, el purgatorio y el paraíso en Jerusalén, ciudad situada en el centro del mundo, por encima del pozo del infierno y a las antípodas de la montaña del purgatorio, desde donde se sube hacia el cielo.

La propiedad axial del centro del mundo deriva de un hecho cosmogónico: es allí donde empezó la creación. Por ello, se trata de espacios cargados de fuerza genésica, donde se celebran los rituales que implican repeticiones de la cosmogonía y donde los difuntos son recreados, es decir, resucitan. En muchas culturas, la creación empezó a partir de un huevo primordial, de una semilla cósmica o de una colina primordial.

Ejemplos de mitos de creación a partir de un centro

En el *Rig-veda*, el universo se formó por expansión desde un punto central y el hombre fue creado en este punto. Para los budistas, el inicio de la creación se sitúa en la cúspide de una montaña, y una tradición judía sostiene que:

“El Santísimo creó el mundo como un embrión: así como el embrión crece a partir del ombligo, así Dios empezó a crear el mundo por el ombligo y desde allí se difundió en todas las direcciones”.

Citado en M. Eliade (1972). *El mito del eterno retorno* (pág. 24)

Según la tradición mesopotámica y bíblica, el hombre fue creado en el centro del mundo. Este hecho explica, por ejemplo, que el Gólgota se vinculase a Adán, el cual según la tradición judía fue creado en Jerusalén, el centro de la tierra, o que Babilonia y Jerusalén se encontraran respectivamente sobre la “puerta del Apsu” y sobre la “boca del Tehom”, ya que el Apsu y el Tehom eran las aguas primordiales anteriores a la creación, que quedaron escondidas bajo el mundo visible y que sólo eran accesibles a través del “centro”, del lugar donde empezó todo.

El simbolismo del centro del mundo no se agota, sin embargo, con la montaña y la construcción consagrada. Hay otras entidades que están dotadas, asimismo, de “propiedades centrales”, como la piedra, reducción de la construcción, o el árbol, reducción de la montaña.

Ejemplos de “piedras centrales” y “árboles centrales”

Un conocido ejemplo de piedra central es el *omphalos* de Delfos. “Lo que los habitantes de Delfos llaman ‘omphalos’ es una piedra blanca que se considera que se encuentra en el centro de la tierra”, recuerda Pausanias (*Itinerario de Grecia*, X, 16, 2).

Los griegos explicaban que, para situar el centro del mundo, Zeus había enviado dos águilas, una desde el extremo oriente y la otra desde el extremo occidente: el punto donde se encontraron, Delfos, fue reconocido como centro del mundo. Pero también narraban que allí había caído la piedra vomitada por Cronos cuando Zeus lo destronó. En efecto, Cronos había devorado a todos los hijos que le habían ido naciendo por miedo a que lo desposeyeran del poder supremo; pero Rea, su esposa, le había escondido el último, Zeus, destinado a enfrentarse a su padre, y lo había sustituido por una piedra. Esta piedra era el *omphalos*.

Otro ejemplo de piedra central lo tenemos en el episodio bíblico de Jacob en Betel, al que ya hemos hecho referencia.

Por lo que a los árboles centrales se refiere, sólo habrá que recordar el árbol de la vida del Génesis (2, 9), situado “en medio del jardín” del Edén, y el árbol de la mitología escandinava, Yggdrasil, eje del mundo, cuyas raíces llegan hasta el corazón de la tierra (donde se encuentra el reino de los gigantes y el infierno) y alrededor del cual se reúnen los dioses.

4.2.2. El simbolismo de la altura y de la ascensión a las regiones superiores

Directamente vinculadas a las creencias sobre el centro del mundo están las concepciones religiosas sobre la altura, las regiones superiores y los procesos ascensionales.

Como ya hemos dicho, los lugares altos y las regiones elevadas tienen en todas partes un carácter trascendente y sobrehumano, porque participan directamente de lo sagrado. Por ello poseen valor consagrante. El hombre que accede a éstos trasciende su condición humana, la supera, ya que abandona el espacio profano y se integra en el espacio sagrado.

Muchos héroes míticos de las culturas de los cinco continentes intentan la proeza de alcanzar los cielos. Lo hacen por todos los medios: árboles, cuerdas, hilos de araña, cometas, el arco iris, los rayos solares, montañas, escaleras, torres, etc. Como los héroes, los hombres pueden participar de la trascendencia de la altura por dos vías: por medio de una subida mística o ritual, o, después de muertos, por medio de una ascensión hacia un más allá celestial. Los rituales de ascensión son frecuentes en muchas religiones.

Ejemplos de rituales de ascensión

En Mesopotamia, los sacerdotes vinculados al servicio de las divinidades cuyo santuario comportaba un zigurat, subían a su cima, donde se ubicaba la residencia de la divinidad, y al hacerlo trascendían su condición humana.

En la India hay rituales en los que el oficiante sube por una escalera ceremonial y cuando llega arriba manifiesta el cambio de estatus que ha experimentado: “He llegado al cielo, a los dioses: ¡me he hecho inmortal!”.

Las ceremonias iniciáticas mitraicas incluían una “ascensión al cielo” mediante la subida ritual de una escalera. Entre los pueblos uralaltaicos, los chamanes hacen “viajes al cielo” en el transcurso de ceremonias iniciáticas o curativas. San Juan de la Cruz explica en un conocido poema su ascensión mística al monte Carmelo.

La otra vía de ascensión para el hombre es la funeraria. La muerte ya comporta por sí misma una superación de la condición humana. En las religiones que sitúan el más allá en el cielo o en una región elevada, el alma del difunto sube por los caminos de una montaña o “aferrándose a la montaña”.

Ejemplos de ascensiones funerarias

Yama, el primer difunto según la mitología hindú, recorrió “los altos desfiladeros” y mostró a los hombres el camino montañoso hacia el más allá. Kesar, rey legendario de los mongoles, penetró en el más allá a través de una cueva situada en la cima de las montañas.

Con frecuencia, los chamanes viajan hacia otras dimensiones escalando altas montañas.

Los dioses egipcios de las necrópolis eran siempre dioses chacales, debido a que estos animales conocen los caminos de los desfiladeros del desierto y acompañan a las almas de los difuntos hacia el “Occidente”, el reino de los muertos.

Los medios de ascensión son muy variados: desde fenómenos naturales (el viento, los “hilos” de lluvia, las nubes, los rayos del sol, etc.) hasta el vuelo, desde construcciones humanas (torres) hasta la ayuda de seres sobrenaturales. Uno de los símbolos más recurrentes de ascensión es, sin embargo, la escalera, como la que Jacob ve en Betel, “cuya cima tocaba los cielos y he ahí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella” mientras “Yahvé estaba sobre ella”, o la que Dante ve en el cielo de Saturno: una escalera de oro que llega de manera vertiginosa hasta la última esfera celeste y por la cual suben las almas de los bienaventurados (*Comedia, Paraíso*, XXI-XXII).

4.3. Dos ejemplos de centros del mundo: la pirámide egipcia y la roca de Jerusalén

Retomando lo que hemos estudiado en los subapartados precedentes, a continuación procederemos a analizar brevemente el simbolismo de la pirámide egipcia y de la roca del templo de Jerusalén, desde la perspectiva de las creencias sobre el centro del mundo y la ascensión a las regiones superiores, tomadas, respectivamente, en su dimensión funeraria y cosmológica.

Las pirámides egipcias son las tumbas de los faraones del Reino Antiguo, cuando la capital de Egipto se encontraba en Menfis, en el vértice del Delta. Constituyen lo que se denomina la *necrópolis real menfita*.

Desde un punto de vista mitológico, las pirámides son símbolos por excelencia de la doctrina solar, tal como la formularon los sacerdotes de Heliópolis (la ‘ciudad del Sol’), centro próximo a Menfis. Esta doctrina, que hace del dios sol, Atum o Re, el demiurgo creador del mundo, quedó recogida en los *Textos de las pirámides* inscritos en las paredes de las cámaras y pasadizos de las pirámides del último rey de la dinastía V y de los reyes y reinas de la VI (aprox. 2500-2200 a.C.). El origen de estos textos es, sin embargo, muy anterior: sin lugar a dudas, ya existían desde la dinastía III, cuando se edificaron las primeras pirámides.

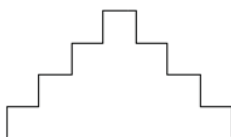
Los *Textos de las pirámides* consisten en una recopilación de fórmulas funerarias, cuyo argumento central es el de la ascensión del faraón muerto al cielo; allí, una vez resucitado, se unirá a su padre, el Sol, y seguirá gobernando el mundo. Sólo a él está reservado en exclusiva ese destino celeste, mientras que para el resto de los mortales el más allá es subterráneo, ctónico, y está gobernado por Osiris.

Los medios que el rey utiliza para ascender son los más diversos. Así, por ejemplo leemos:

“Vuela el que vuela. Yo [el rey] vuelo y me alejo de vosotros, oh hombres; yo no soy para la tierra, yo soy para el cielo. Yo he subido hacia el cielo como una cigüeña, yo he besado el cielo como un halcón, yo he alcanzado el cielo como una langosta que esconde el sol”; “Tú [el rey] tienes las alas abiertas como un halcón de poderoso pecho, como el halcón que al atardecer se ve atravesando el cielo”; “El rey sube al cielo, el rey sube al cielo, sobre el viento, sobre el viento”; “Se coloca para mí [el rey] una escalera hacia el cielo, para que yo pueda ascender a través de ella al cielo, y yo subo en el humo de la gran incensación”; “¡Salud, oh Escalera de dios! ¡Salud, oh Escalera de Set! ¡Enderézate, oh Escalera de dios! ¡Enderézate, oh Escalera de Set! ¡Enderézate, oh Escalera de Horus, que fue hecha para que [el rey] pudiera ascender a través de ella al cielo y acompañar a Re”.

Textos de las pirámides, 890-891, 1048, 309, 365, 971.

La propia forma de la pirámide evoca los medios de ascensión del faraón hacia el cielo. En efecto, las pirámides escalonadas de la dinastía III (como la de Dyesert en Saqqara) reproducían la escalera hacia el cielo, y las pirámides “perfectas” de las dinastías siguientes (como las de Quéope, Quefrén y Micerino en Guiza) reproducían los rayos solares filtrados desde las nubes, por medio de los cuales el faraón ascendía. En una estela, un funcionario exclama: “He construido mi tumba junto a la escalera del gran dios”. El signo jeroglífico que servía como determinativo de las palabras *subir* y *tumba* era el de la doble escalera, cuya forma coincidía con la silueta de una pirámide escalonada.



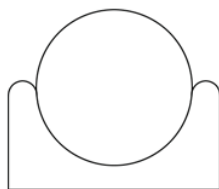
No obstante, la pirámide no sólo es el medio de ascensión: es también el punto donde empieza el proceso de ascensión, lo cual se debe a que la pirámide participa del simbolismo cosmogónico y, por tanto, implica un poder recreator, resurreccional.

El mito heliopolitano de la creación explicaba que al principio sólo existían las aguas del caos primordial, el Nun. En un momento determinado, sin embargo, flotando sobre las aguas apareció milagrosamente una colina primordial en forma piramidal: el Benben. También milagrosamente un pájaro, el ave Benu, se posó en él. En seguida, el pájaro empezó a brillar y, cuando se confundió definitivamente con la luz, ésta se alzó hacia el cielo y se convirtió en el primer sol, Atum o Re. Empezó así el tiempo, y fue “la primera vez” (*sep tepy*). A continuación, Atum procedió a la creación demiúrgica, tal como hemos explicado más arriba.



La pirámide reproduce, pues, la colina primordial de la creación, de manera que se asienta sobre las aguas del Nun, cargadas de potencia genésica. Por ello, es un centro de energía resurrectora: como Atum surgió a la vida el primer día y se alzó hacia el cielo desde la colina primordial, así el faraón ascendiendo hacia el cielo desde su pirámide vuelve a la vida en un más allá celeste.

Para acabar, la pirámide es por sí misma una montaña cósmica: no sólo representa sino que reproduce físicamente la colina primordial. El nombre de la pirámide de Quéope es el *Horizonte de Quéope*, y los egipcios imaginaban y representaban el horizonte como dos montañas detrás de las cuales salía el sol. Los cuatro lados de la pirámide están orientados a los cuatro puntos cardinales, que eran, para los egipcios, las cuatro regiones del mundo horizontal.



Por otra parte, en la pirámide confluían también las tres regiones cósmicas del mundo vertical: en efecto, un hombre-dios, muerto y resucitado, subía por el eje piramidal con el fin de alcanzar el mundo de los dioses y unirse a Re. Montaña, edificación consagrada, centro creacional, eje del mundo y punto de ascensión: la pirámide egipcia reviste todos los elementos del simbolismo del centro del mundo, del que es un ejemplo privilegiado.

Si la pirámide es un centro del mundo funerario, la roca del templo de Jerusalén es un centro del mundo cosmológico. El templo de Jerusalén se edificó en la colina más alta de la región que ocupa la ciudad: el monte Moriah. La Jerusalén más antigua, la de los cananeos y la del rey David, se extendió a los pies del monte Moriah, hacia el sur, en la colina llamada del Ophel. Sólo el rey Salomón, hijo de David, cuando amplió y embelleció la capital de su poderoso reino, incorporó en ella el Moriah y construyó el templo para guardar el Arca de la Alianza que su padre había llevado a Jerusalén. La roca de la cima del monte Moriah era sagrada porque era allí donde Abraham, obedeciendo al Señor, se había preparado para sacrificar a su hijo Isaac, hasta que un ángel lo detuvo.

Ya en el pasado, el tabernáculo “móvil” del Arca de la Alianza se había construido según un modelo trascendente revelado por Dios a Moisés:

“Me harás un Santuario para que yo habite en medio de ellos. Lo haréis conforme al modelo de la Morada y al modelo de todo su mobiliario que yo voy a mostrarte. [...] Fíjate para que lo hagas según los modelos que te han sido mostrados en el monte [del Sinaí]”.

Éxodo, 25, 8-9 y 40

Cuando Salomón construye el templo, lo hace también siguiendo un modelo sobrenatural que Dios había mostrado a su padre David:

“David dio a su hijo Salomón el diseño del vestíbulo y de los demás edificios, de los almacenes, de las salas altas, de las salas interiores y del lugar del Propiciatorio; y también el diseño de todo lo que tenía en su mente respecto de los atrios de la Casa de Yahvé, y de todas las cámaras de alrededor, para los tesoros de la Casa de Dios y los tesoros de las cosas sagradas. [...] Todo esto conforme a lo que Yahvé había escrito de su mano para hacer comprender todos los detalles del diseño”.

1 Crónicas, 28, 11-19

Y así, Salomón proclama:

“Tú me ordenaste edificar un santuario en tu monte santo y un altar en la ciudad donde habitas, imitación de la Tienda santa que habías preparado desde el principio”.

Sabiduría, 9, 8

En el caso del templo de Jerusalén, el simbolismo ascensional está vinculado, por una parte, al hecho de estar construido en la cima de una montaña sagrada, y por otra, al doble movimiento del culto y la revelación. El culto, los sacrificios en el altar del templo, vinculan al hombre con Dios por medio de las ofrendas; la revelación, la hierofanía continuada de Dios en el santuario del templo, vincula a Dios con los hombres.

Por otra parte, el templo participa del simbolismo del centro y de la altura por el hecho mismo de encontrarse en Jerusalén, ciudad “central” y “elevada” por excelencia, como hemos visto. Y en cuanto al carácter cosmogónico del “centro”, el monte Moriah se asienta encima del Tehom, de las aguas del abismo primordial descrito en el primer versículo del Génesis. La roca del templo penetraba profundamente en estas aguas primordiales y, según la tradición, cerraba la “boca del Tehom”. Según la *Mishná*, el templo estaba justo por encima del Tehom. La construcción del templo en este enclave implicaba, pues, una repetición de la cosmogonía.

La historia religiosa posterior de este lugar sagrado enfatiza todavía más su carácter de centro del mundo.

En el Corán leemos lo siguiente:

“Loado sea quien hizo viajar a su siervo [Mohamed, el Profeta], por la noche, desde la Mezquita Sagrada [en La Meca] hasta la Mezquita más remota, aquella cuyo alrededor hemos bendecido, para hacerle ver parte de nuestras aleyas [=signos]”.

Corán, 17, 1

Según la tradición islámica, la “Mezquita más remota” era la de Jerusalén, construida en el monte Moriah, allí donde antes se habían alzado las dos edificaciones sucesivas del templo de Jerusalén (la de Salomón, destruida por los babilonios, y la postexílica, destruida por los romanos). Así pues, Mohamed hizo un viaje de tipo extático (milagroso o en una visión) a Jerusalén. Una vez allí, tras visitar la ciudad terrestre, ascendió hacia el cielo. Vio, en efecto, una escalera que desde la roca del antiguo templo se elevaba hacia las alturas; los ángeles se disponían a derecha e izquierda, y por medio de ella las almas de los justos subían hacia Dios. Con la ayuda del ángel Gabriel, también Mohamed asciende por la escalera y llega hasta Alá, quien le revela que ha sido elegido por delante de los otros profetas y le confía el Corán.

Según otra versión, Mohamed monta sobre un caballo alado, tiene una visión de los infiernos y del paraíso, y llega finalmente ante el trono del Señor. La sacralidad del Moriah sigue dependiendo, por tanto, de su carácter de centro del mundo.

5. El aire, símbolo sensible de la vida invisible

El aire, como elemento que no se ve pero cuya presencia se siente y se percibe por vía de otros sentidos como el tacto o el oído, es, según dijo san Martín, “el símbolo sensible de la vida invisible”.

Las corrientes de aire, las brisas, los vientos, los remolinos, los huracanes evocan presencias que se intuyen poderosas pero que no pueden ser vistas. El aire es el elemento paradójico de las hierofanías invisibles y el símbolo de la existencia de lo que no se ve.

En todas las religiones o tradiciones imaginarias de las sociedades humanas, el mundo está habitado por seres físicos y seres inmateriales, visibles los primeros e invisibles los segundos. Desde duendes y espíritus, ángeles y demonios, hasta dioses y seres supremos, la dimensión no visible del mundo se encuentra dinámicamente poblada. En este apartado hablaremos de esta dimensión invisible, y nos centraremos de manera muy especial en los seres supremos y en la dialéctica dios/dioses.

5.1. Politeísmo, monoteísmo, henoteísmo

En un papiro egipcio de época ptolemaica que recoge textos religiosos que se remontan al Reino Nuevo se puede leer esta versión tardía de la creación por parte del dios solar:

“Cuando yo [el demiurgo solar] surgí en este mundo, Shu y Tfenis se levantaron de las aguas inertes en las cuales se encontraban [...]. Entonces Shu y Tfenis generaron a Gueb y Nut. Entonces Gueb y Nut generaron a Osiris, Horus el de los Dos Ojos, Set, Isis y Neftis, de un mismo vientre, el uno tras el otro, y ellos generaron su multitud en este mundo”.

Papiro Bremner-Rhind, 27, 2 y 4-5

En cambio, en un conocido texto sapiencial egipcio del primer periodo intermedio, que presenta a un faraón instruyendo a su hijo, dándole consejos de recta conducta moral y de buen gobierno, se dice:

“Actúa a favor de dios, de manera que él haga lo mismo por ti, mediante grandes ofrendas que decoran las mesas y mediante inscripciones. Él es la guía de tu nombre [es decir, ‘tu guía’, porque para los egipcios el nombre era consustancial con la persona]; dios reconoce a quien actúa para él. Bien atendidos están los hombres, el rebaño de dios. Él ha creado para ellos el cielo y la tierra, ha echado al ‘Voraz del agua’ [es decir, al monstruo de las aguas primordiales, contra el cual dios ha tenido que combatir en el tiempo de la creación], ha creado el aire para que sus narices vivieran. Ellos son su imagen, salida de su cuerpo. Él brilla en el cielo para ellos. Ha creado las plantas, el ganado, los peces que los alimentan. [...] Ha creado la luz para ellos y navega (en el cielo) para verlos. Ha levantado su capilla entre ellos y, cuando lloran, él escucha. [...] Dios conoce cada nombre”.

Enseñanza para Merikare, 129-138

¿Dioses o dios?

En el Deuteronomio bíblico (5, 6-7) leemos lo siguiente:

“Yo soy Yahvé tu Dios [...]. No habrá para ti otros dioses delante de mí. No te harás escultura ni imagen alguna, ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto.”

Pero en el Éxodo (15, 11) se exalta a Yahvé diciendo:

“¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses? ¿Quién como tú, glorioso en santidad, terrible en prodigios, autor de maravillas?”

En los Números se relata este episodio dramático sucedido durante el periplo de Israel hacia la Tierra Prometida:

“Israel se estableció en Shitim. Y el pueblo se puso a fornicar con las hijas de Moab [el territorio donde se encontraban, situado en las montañas de Transjordania a la altura de Jericó]. Éstas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se postró ante sus dioses. Israel se adhirió así al Baal de Peor, y se encendió la ira de Yahvé contra Israel. Dijo Yahvé a Moisés: ‘Toma a todos los jefes del pueblo y empálos en honor de Yahvé, cara al sol; así cederá el furor de la cólera de Yahvé contra Israel’. Dijo Moisés a los jueces de Israel: ‘Matad cada uno a los vuestros que se hayan adherido a Baal de Peor’”.

Números, 25, 1-5

Y en los salmos leemos:

“Entre los dioses, ninguno como tú, Señor, ni obras como las tuyas. Vendrán todas las naciones a postrarse ante ti, y a dar, Señor, gloria a tu nombre; pues tú eres grande y obras maravillas, tú, Dios, y sólo tú.”

Salmos, 86, 8-10

Y también:

“Que grande es Yahvé, y muy digno de alabanza, más temible que todos los dioses. Pues nada son todos los dioses de los pueblos. Mas Yahvé los cielos hizo.”

Salmos, 96, 4-5

¿Dios o dioses?

Parece claro que en el caso de Egipto la creencia en una multitud de dioses –cosmogónicos, cosmológicos, funerarios, políticos o locales– y la práctica de sus cultos no es obstáculo para la noción de *dios*, en singular, de divinidad creadora y misericordiosa.

Nos encontramos ante dos modalidades diferentes, pero complementarias, de aproximación a la realidad divina. Una no invalida la otra, sino que hay un contexto espiritual y ritual para la una y un contexto para la otra. No se trata, como habían propuesto algunos egiptólogos en el pasado, de una distinción sociocultural (en el sentido de que la noción de dios único, más “elevada”, era propia de las clases cultas y refinadas o de los iniciados, mientras que la multiplicidad divina, más “simple”, era propia de las clases populares), sino, como veremos a continuación, de un fenómeno vinculado de nuevo a la multiplicidad de aproximaciones característica del hecho religioso.

En lo que concierne al mundo bíblico, la tradición hebrea en sus fases más antiguas se centra en la idea de un Dios único y verdadero, Yahvé, y del pacto entre Dios y su pueblo. Pero este Dios se presenta como el único para Israel, no como el único en términos absolutos.

En efecto, al principio la ley prohibía el culto a los ídolos y a los dioses extranjeros, pero no negaba su existencia, aunque los consideraba inferiores a Yahvé, ineficaces y despreciables. Por ello, más que un monoteísmo original, podríamos decir que los primeros hebreos practicaron una forma de “monolatría”, en el sentido de que Yahvé era el único Dios de Israel, pero no un Dios único universal. Sólo con la literatura profética postexílica se empezó a afirmar explícitamente la inexistencia de otros dioses “delante de Yahvé”.

Como se puede ver, pues, una religión “politeísta” como la egipcia presenta junto con la multiplicidad de dioses la noción de *dios* como ser supremo y absoluto, y una religión “monoteísta” como la hebrea contrapone al Dios de Israel las divinidades inferiores de los pueblos vecinos.

Ante esta realidad, los antiguos conceptos de *politeísmo* y *monoteísmo* demuestran su limitación e inoperatividad.

Se trata, en efecto, de categorías que responden más a las necesidades clasificatorias y legitimadoras de los evolucionistas del siglo XIX que a realidades histórico-religiosas contrastables. Convencidos de que en el desarrollo por etapas de la humanidad la creencia en un solo Dios, propio de las “religiones superiores”, representaba la forma más elevada de la religión, los primeros antropólogos e historiadores de las religiones acuñaron estos términos y los dotaron de

un contenido cualitativo que desde las perspectivas actuales, tanto epistemológicas como etnográficas e históricas, está superado.

Los evolucionistas presentaban la historia de la conciencia religiosa como un recorrido de menos a más, que iba desde las formas más “primitivas” de religión, como el totemismo, la idolatría, el animismo o el fetichismo, hasta el politeísmo, primero, y el monoteísmo después, siendo las religiones monoteístas la culminación de un proceso sentido como teleológico. Partiendo, sin embargo, de la observación de que muchas religiones politeístas presentan una divinidad celeste suprema o una complementariedad entre la multiplicidad de dioses y la unicidad de un “dios”, algunos estudiosos, como el alemán W. Schmidt, avanzaron la hipótesis de un monoteísmo primordial (*Urmonotheismus*) del que el politeísmo constituiría una etapa subsiguiente y “degradada”.

Estas ideas tuvieron un fuerte impacto, por ejemplo, en los estudios sobre la religión egipcia.

Como explica E. Hornung, los egiptólogos del siglo XIX se esforzaron por:

“[...] liberar a los egipcios de la acusación de una idolatría primitiva y demostrar que eran portadores de un estadio inicial de las religiones desarrolladas e incluso del monoteísmo”.

E. Hornung (1999). *El Uno y los Múltiples* (págs. 17-32)

Así, el francés E. de Rougé decía en una conferencia pronunciada en 1869:

“Digo ‘Dios’ y no ‘los dioses’. La característica principal de la religión [egipcia] es la unidad [de Dios], expresada de manera enérgica por las fórmulas ‘Dios’, ‘Uno’, ‘Solo’ y ‘Único’, ‘nadie más que él’, ‘tú eres Uno, y millones proceden de ti’, ‘él ha creado todo y sólo él no ha sido creado’. Una idea predomina, la de un dios único y primitivo”.

E. de Rougé (citado en Hornung, 1999, pág. 20)

Y el inglés P. Le Page Renouf añadía:

“[...] está demostrado que las partes más excelsas y nobles de la religión egipcia son las más antiguas”, refiriéndose a las alusiones al dios único.

Le Page Renouf (citado en Hornung, 1999, pág. 22)

P. Pierret consideraba que la religión egipcia era monoteísta en esencia (porque “Dios es Uno o no existe”), pero politeísta en su manifestación; el politeísmo era puramente simbólico y los distintos dioses representaban las diferentes funciones del Dios supremo, único y oculto.

La generación siguiente de egiptólogos, la de finales del siglo XIX, se desmarcó de estas primeras ideas.

El francés G. Maspéro escribió:

“Creo, contrariamente a lo que se ha dicho, que los egipcios fueron esencialmente politeístas, y que si llegaron a la concepción de un dios único, éste no era un dios exclusivo y celoso”.

G. Maspéro (citado en Hornung, 1999, pág. 23)

Y el alemán A. Wiedemann añadió:

“A menudo se ha deducido a partir de pasajes en los que se dice que Dios o un dios [...] es alabado [...] que se está aludiendo al Dios verdadero y eterno. Eso, sin embargo, es sencillamente imposible; los mismos textos que hacen estas menciones hablan además de diferentes divinidades individuales y demuestran que el escriba, con la palabra ‘dios’, sólo pensaba en su dios particular, en el dios de su *nomos* (provincia) que para él era un poder que lo comprendía todo, pero que no por ello excluía la existencia de otros poderes superiores, importantes para otras personas”.

A. Wiedemann (citado en Hornung, 1999, pág. 24)

El cambio de siglo comportó importantes avances en el conocimiento de las etapas más antiguas de la historia faraónica, tanto en el ámbito arqueológico (excavaciones de E. Amélineau y de W.M.F. Petrie en el cementerio real de las dinastías I y II en Abido) como textual (edición de G. Maspéro de los *Textos de las pirámides*, el corpus más antiguo de textos funerarios, fijado por escrito a finales del Reino Antiguo, en la segunda mitad del tercer milenio a.C., pero que recogía materiales de tradiciones religiosas muy anteriores).

“Ni en esta más antigua gran colección de conjuros [...] ni en las inscripciones y representaciones de la prehistoria y protohistoria egipcias se dejó ver aquel monoteísmo egipcio primitivo y ‘puro’ que se había supuesto *a priori*; al contrario, precisamente en estas fuentes tempranas la multitud de dioses queda patente de manera abrumadora”.

E. Hornung (1999). *El Uno y los Múltiples* (pág. 24)

Así, aunque algunos autores se mantuvieron en la línea anterior, como E.A.W. Budge, según el cual unos *foolish priests* habrían desvirtuado la fe monoteísta primitiva de los egipcios, o como H. Junker, que, siguiendo de cerca las ideas de Schmidt, creyó identificar a un supuesto antiguo dios supremo llamado

Ur ('el Grande'), los egiptólogos introdujeron significativos cambios en su reflexión sobre el concepto de divinidad en el antiguo Egipto.

Algunos egiptólogos se decantaron por interpretaciones panteístas (J.H. Breasted); otros, ante la imposibilidad de cuestionar la existencia dominante del politeísmo en todas las épocas de la historia egipcia, recurrieron a las diferencias sociológicas, para decir que el pueblo llano era politeísta mientras que unos cuantos "iniciados" de la clase alta, más "inquietos", eran monoteístas, como podía entreverse en los textos denominados *sapienciales* (como el *Merikare*), escritos por y desde la elite (abad E. Drioton).

Pero la idea que se ha acabado imponiendo es la de que *monoteísmo* y *politeísmo* son conceptos inadecuados para resolver satisfactoriamente el problema:

"Monoteísmo o politeísmo: ésta ha sido la gran controversia de la egiptología desde el descubrimiento de los primeros textos egipcios. [...] Cada una de las dos respuestas utiliza estos conceptos como tópicos y no es capaz de expresar la verdadera originalidad de la religión de los antiguos egipcios".

K. Beth (citado en Hornung, 1999, pág. 27)

Es decir, son los propios conceptos de politeísmo y monoteísmo, en su rigidez y aprioricidad, los que impiden una solución satisfactoria del problema. Así, autores como el ya citado Wiedemann o el mismo Hornung introducen un nuevo concepto más operativo: el *henoteísmo*, acuñado por el filósofo alemán F.W.J. Schelling.

Ya el antropólogo M. Müller estudió el fenómeno en las religiones egipcia e india.

Dejemos la palabra a Hornung:

"[...] el egipcio desarrolló como muy tarde hacia finales del Reino Antiguo la idea de un Ser Supremo que es 'rey' y 'señor' de toda la creación y además creador y preservador de 'todo lo que es'. Pero las características de este Ser Supremo no están vinculadas siempre a una divinidad determinada, sino que pueden ser adjudicadas en cada caso a una divinidad diferente, incluso a dioses locales relativamente insignificantes."

"[...] En el acto de la veneración, sea en la oración, en la alabanza mediante un himno, o en el vínculo y compromiso ético, el egipcio extrae de la abundancia de dioses de su panteón un solo dios, que en ese momento lo significa todo para él. El poder y la grandeza de Dios, limitados pero ingentes, se concentran en el punto focal de esta divinidad invocada, ante la cual todos los otros dioses se hunden privados de sustancia. [...] El dios invocado está por encima de los dioses, es más que ellos".

E. Hornung (1999). *El Uno y los Múltiples* (págs. 216-217)

5.2. Dios, dioses, ortodoxias y heterodoxias

Los antiguos conceptos de *politeísmo* y *monoteísmo* se revelan, pues, insuficientes para tratar en toda su complejidad el problema de la dialéctica entre la multiplicidad y la unicidad de la divinidad, en gran medida porque implican una elección entre dos polos que un análisis cuidadoso demuestra que no se excluyen necesariamente, sino que en muchas ocasiones se complementan de una manera compleja.

Las únicas seis religiones consideradas monoteístas de la historia de la espiritualidad humana son, por orden cronológico, el atonismo egipcio, el judaísmo, el mazdeísmo iraní, el cristianismo, el islam y el sijismo indio. De éstas, sin embargo, sólo podemos considerar como “verdaderamente” monoteístas el atonismo, el judaísmo postexílico, el islam y el sijismo, que afirmaron sin fisuras la unicidad y la exclusividad de Dios y rechazaron cualquier otro tipo de seres trascendentes superiores o de intermediarios divinos.

Para estas cuatro religiones reservaremos aquí el término *monoteísmo*. Como ya hemos visto, el mazdeísmo, monoteísta en principio, derivó en un dualismo; sobre la *monolatría* del judaísmo preexílico hemos hablado más arriba; y sobre el cristianismo volveremos más adelante.

5.2.1. Monoteísmos: el atonismo egipcio, el islam y el sijismo

Paradójicamente, la primera forma conocida de monoteísmo propiamente dicho de la historia surgió en el antiguo Egipto, y rompió con la dialéctica entre el Uno y lo múltiple, lo cual determinó su fracaso. Como sucede con todas las religiones monoteístas, también la egipcia fue revelada por un intermediario entre Dios y los hombres. Este intermediario fue, como no podía ser de otra manera en el antiguo Egipto, un faraón: Amenhotep IV, de la dinastía XVIII, que vivió a mediados del siglo XIV a.C.

Amenhotep promovió una reforma religiosa de una índole hasta entonces desconocida, que comportó la adopción de una divinidad única y trascendente, invisible e inmaterial pero manifestada a los hombres mediante el disco solar, el Atón, cuyos rayos difunden la luz y la vida. Las otras divinidades, en especial el dios imperial Amón, fueron declaradas falsas y perseguidas: la multiplicidad desapareció en beneficio del Uno único, exclusivo y ecuménico.

Amenhotep cambió su nombre, teóforo de Amón (*Imen-hetep*, 'Amón está en paz'), por el de Ajenatón, teóforo de Atón (*Aj-en-Iten*, 'aj de Atón'), y abandonó la capital, Tebas, centro del culto de Amón, por una ciudad de nueva fundación, situada en un lugar virgen, nunca poblado hasta el momento: Ajetatón (*Ajet-Iten*, 'Horizonte de Atón'), la actual Tell el-Amarna.

El nuevo Dios, creador no ya de dioses (como los antiguos demiurgos Ptah o Atum), sino de hombres y de la naturaleza, es un ser trascendente y separado de su obra, de manera que el intermediario no es un catalizador cósmico, como lo es el faraón tradicionalmente, sino un transmisor de la nueva fe, que por ello es una fe "revelada": Ajenatón es el que "descubre" a los hombres el Dios manifestado en el Atón, de naturaleza incognoscible. La obra de creación del Dios de Ajenatón es la misma que la del Dios bíblico, evangélico o coránico.

He aquí cómo Ajenatón exalta a su Dios:

"Te alzas hermoso en el horizonte del cielo, oh Atón viviente que has iniciado la vida. Cuando surges en el horizonte oriental, llenas toda la tierra con tu belleza. Tú eres hermoso, grande, brillante, alto sobre toda la tierra. Tus rayos rodean la tierra, hasta los límites de todo lo que has creado."

"[...] Estás lejos, pero tus rayos están sobre la tierra. Estás delante de los rostros [de los hombres], pero no se ve tu camino. Cuando te pones en el horizonte del oeste, la tierra queda en la oscuridad, como muerta. [Los hombres] duermen en sus aposentos, cubiertas las cabezas, y un ojo no ve al otro. Si les robasen todos los bienes, que están bajo sus cabezas, no se darían cuenta. Todos los leones salen de sus madrigueras; todas las serpientes muerden: la oscuridad es luz [para ellos]. La tierra está en silencio cuando su creador descansa en su horizonte. Cuando la tierra clarea, te alzas en el horizonte y brillas como Atón durante el día; rechazas las tinieblas y das tus rayos. Las Dos Tierras [metonimia por 'todos los hombres'] están en fiesta, despiertas y en pie: tú las has levantado. Lavan sus miembros, se visten y sus brazos están alzados alabando tu salida. La tierra entera hace su trabajo. Cada animal está contento con su pasto, los árboles y los matorrales crecen, los pájaros alzan el vuelo desde los nidos, con las alas levantadas en adoración de tu *ka*. Todos los animales salvajes saltan sobre los pies; tanto los que vuelan como los que se posan, viven cuando tú te alzas para ellos. Las barcas navegan río abajo y río arriba de la misma manera, porque todo camino está abierto cuando tú apareces. Los peces en el río saltan hacia tu rostro, tus rayos llegan hasta el fondo del mar. Tú eres quien hace que se forme el óvulo en las mujeres y quien crea la semilla en los hombres, quien alimenta al hijo en el cuerpo de la madre, quien lo calma para que no llore, como nodriza (incluso) en el vientre, quien da el aire para vivificar todo lo que ha creado."

"[...] ¡Cuán numerosas son tus obras! Son misteriosas ante [los hombres], ¡oh dios único, excepto el cual ningún otro existe! Tú creaste la tierra según tu deseo, cuando estabas solo, y los hombres, los rebaños, todos los animales salvajes, y todo lo que está sobre

la tierra, caminando sobre los pies, y lo que está en el cielo, volando con las alas, y los países extranjeros, Siria y Nubia, y la tierra de Egipto. Tú has colocado a cada hombre en su sitio y le das lo que necesita. Cada uno posee su comida y su tiempo de vida está contado. Las lenguas están diferenciadas en idiomas, y también el aspecto físico y su piel son diferentes, porque tú has diferenciado las naciones [tendencia ecumenicista propia de todo monoteísmo]. Tú has creado la inundación que procede del mundo inferior, y la conduces según tu deseo para hacer vivir a la gente [de Egipto].”

“[...] Tú haces que vivan todos los lejanos países extranjeros, porque has colocado una inundación en el cielo [=la lluvia] que baja para ellos y que provoca olas sobre las montañas como el mar, para regar sus campos en sus regiones. [...] Tú has hecho las estaciones para hacer que crezcan todas las cosas que has creado: el invierno para refrescarlas y el calor para que te saboreen. [...] Tú estás en mi corazón. No hay ningún otro que te conozca excepto tu hijo Neferjeperure Uenre [los diferentes nombres de Ajenatón], porque tú has hecho que él tuviera conocimiento de tus designios y de tu poder [...]”.

Gran Himno a Atón

Hornung escribe sobre la revolución atoniana:

“Ahora, por primera vez en la historia, lo divino se ha convertido en Uno, sin la complementariedad de los muchos; el henoteísmo se ha convertido en monoteísmo. [...] Esto, a ojos de los egipcios, era una pretensión de representatividad exclusiva como no podía haber otra más radical.”

“[...] Lo que no encaja en la naturaleza de Atón ya no es divino y se niega silenciándolo. [En] la producción de himnos de Ajenatón [...] desaparece el rico fondo mitológico presente siempre en los himnos anteriores a través de numerosas alusiones. Con los dioses, también hay que borrar el mito. La naturaleza de Atón no se revela por imágenes míticas, sino sólo gracias al esfuerzo y la penetración mentales; y no a cualquiera, sino sólo a Ajenatón y a aquellos que él instruye. ‘No hay ningún otro que te conozca’, subraya Ajenatón en el Gran Himno a Atón. [...] Atón, que se ha retirado a lo impenetrable, necesita un mediador para ser accesible a los humanos. [...] Así, la nueva fe podría reducirse a la fórmula ‘No hay más Dios que Atón y Ajenatón es su profeta’.”

“[...] Pero eso es contrario a toda lógica existente hasta aquel momento: antes de Ajenatón, la exaltación privilegiada de un dios nunca había perjudicado la existencia de los otros dioses. El Uno y los múltiples habían sido tratados como afirmaciones complementarias que no se excluían mutuamente [véase *supra*]. Pero ahora se excluyen uno al otro, y nos encontramos con la formulación de una lógica nueva. El salto de pensamiento que se puede constatar aquí quedó para Egipto en un paréntesis y no superó el reinado de Ajenatón. El primer paso [en la restauración del orden tradicional] consistió en confirmar a los otros dioses en sus derechos y en restituir, así, la complementariedad de Dios y los dioses. De manera pragmática, el templo de Tutanjamón [segundo sucesor de Ajenatón e iniciador de la restauración] en Faras recibe el nombre de ‘Aquel que deja

satisfechos a los dioses'. El egipcio no estaba dispuesto a renunciar a la multitud de formas y a la polivalencia de la naturaleza divina por venerar al Uno".

E. Hornung (1999). *El Uno y los Múltiples* (págs. 226-228)

Cambiando completamente de contexto cultural e histórico-religioso, otra de las religiones estrictamente monoteístas es el islam.

Como es bien sabido, el pasaje más importante de la principal plegaria musulmana dice lo siguiente:

"No hay más Dios que Dios, y Mohamed es el mensajero de Dios".

En el Corán leemos:

"Y asociaron [los cristianos] a Dios los genios, cuando es Él quien los ha creado. Le han fabricado hijos e hijas sin conocer. [...] Creador de los cielos y de la tierra, ¿cómo podría tener un hijo si no tiene compañera y ha creado todas las cosas y sobre todas las cosas es omnisciente? Éste es Dios, vuestro Señor, no hay Dios sino Él, creador de todas las cosas."

Corán, 6, 100-102

Y:

"Recordad cuando Dios dijo: 'Jesús, hijo de María, acaso has dicho a los hombres: «¿Tomadnos, a mí y a mi madre, como dos dioses, prescindiendo de Dios?»' [Jesús] respondió: 'Alabado seas! No me corresponde decir lo que no es cierto; si lo hubiera dicho, lo sabrías; Tú sabes lo que hay en mi alma, pero yo no sé lo que hay en tu alma. Tú, tú conoces perfectamente lo oculto. No les he dicho sino lo que me ordenaste: «Adorad a Dios, mi Señor y vuestro Señor». Fui testigo el tiempo que permanecí con ellos'".

Corán, 5, 116-117

Jesús es, pues, un enviado de Dios para dar testimonio del poder de Dios entre los hombres, pero no se identifica con él ni es de naturaleza divina. Y concluye el Corán:

"¡Gente del Libro! [exhortación a los cristianos] No exageréis en vuestra religión y no digáis sobre Dios nada más que la verdad. Es verdad que el Mesías, Jesús, hijo de María, es el Enviado de Dios, su Verbo [...]. Creed en Dios y en sus enviados. No digáis: 'Tres'. Dejadlo. Es mejor para vosotros. Realmente Dios es un Dios único. ¡Alabado sea! ¿Tendría un hijo cuando tiene todo lo que hay en los cielos y en la tierra? ¡Dios basta como garante! Ni el Mesías ni los ángeles próximos al Señor han tenido a menos ser servidores de Dios".

Corán, 4, 169-170

Finalmente, en lo que respecta al sijismo, surgido en la India en el siglo xv, esta fe fue predicada principalmente por el guru Nanak, según el cual, los distintos nombres con que los hombres llaman a Dios tienden a confundirlos con respecto a la exclusividad del Ser Supremo y Único. Dios es *nirankar*, es decir, “sin forma”, y por eso no es lícito representarlo mediante imágenes. La doctrina de Dios del sijismo está fuertemente inspirada por la del islam, pero incorpora también elementos de la tradición hinduista.

5.2.2. El cristianismo y la Trinidad ortodoxa

Quizá el cristianismo sea precisamente, desde un punto de vista estructural, la menos monoteísta de las religiones monoteístas. Y esto porque, en primer lugar, desde el principio incorporó tradiciones, rituales, fiestas y figuras religiosas procedentes del mundo pagano (permeabilidad que fue y ha sido a lo largo de toda su historia posterior una de las principales razones de su éxito, tanto en Europa como en el resto de los continentes), de manera que fue incorporando “personas divinas”, que unas veces se convertían en “aspectos” de Dios o del Cristo y otras se convertían en santos, o matizaban las “personalidades” de éstos; y en segundo lugar, a causa del “misterio” central del cristianismo, que en términos histórico-religiosos ha sido asimismo su principal “problema”: la cuestión trinitaria.

También la Trinidad se debe, en origen, al cruce entre el monoteísmo ecuménico estricto del judaísmo postexílico y las tendencias teológicas ternaristas de varias tradiciones politeístas del mundo romano de los primeros siglos de la era. El primero proclamaba la unicidad y exclusividad de Dios; las segundas, dentro de la multiplicidad de divinidades, reconocían o bien ternas de divinidades supremas según tres funciones (como en el mundo indoeuropeo: Júpiter-Marte-Quirino; Odín-Thor-Freyr), o bien tríadas “familiares”, según la estructura padre-madre-hijo (como en el mundo egipcio: Osiris-Isis-Horus; Amón-Mut-Jonsu). La controvertida cuestión trinitaria de los primeros siglos del cristianismo, nunca resuelta de forma satisfactoria, deriva precisamente de esta voluntad de fusión de dos ontologías en realidad excluyentes e impermeables.

Las formulaciones más antiguas del dogma trinitario (siglos II- V d.C.) sorprenden por su diversidad. En efecto, junto con la formulación que más tarde se haría ortodoxa, es decir, la que contempla un Padre, un Hijo y un Espíritu, entendidos como personas masculinas, hubo otra, heterodoxa y finalmente eliminada por he-

rética, que contemplaba un Padre, una Madre y un Hijo, es decir, que introducía un elemento materno femenino.

La Trinidad “ortodoxa” es una creación de los padres apologistas, tanto de Oriente como de Occidente, desde finales del siglo II d.C. El primero que utilizó un término concreto para designar la estructura trinitaria fue Teófilo de Antioquía, que la llamó *Trias*, en griego, utilizando el mismo término que se utilizaba para designar las grandes tríadas divinas paganas. En Occidente, el primer autor que habló de esta nueva realidad teológica cristiana fue Tertuliano, que acuñó el término latino definitivo *Trinitas*. Novaciano, ya en el siglo III, escribió el primer tratado dedicado exclusivamente al dogma trinitario: el *De Trinitate*.

Para todos estos autores, las tres “personas” de la Trinidad son consustanciales, pero todavía no idénticas jerárquicamente: el Hijo y el Espíritu están subordinados al Padre, que es más trascendente. Cada persona tiene sus funciones: el Padre, en el Antiguo Testamento, el Hijo, en el Nuevo, y el Espíritu desde su revelación como “tercera persona de la divinidad y tercer grado de la majestad”.

La doctrina trinitaria asumió, sin embargo, su aspecto ortodoxo después del cisma de Arrio y el Concilio de Nicea. Arrio (270-336 d.C.), cristiano de Alejandría, defensor del monoteísmo más estricto, negó el dogma trinitario, ya que consideraba al Hijo, no como consustancial con el Padre, sino como un ser creado por Dios a partir de la nada, igual que el resto de las criaturas. El Logos no forma parte de Dios ni comparte su misma esencia, sino que es una criatura de Dios, el primogénito de la creación, el mediador entre la trascendencia de Dios Padre y la inmanencia del mundo sensible.

Por su parte, el Espíritu es una creación del Hijo, de manera que la relación entre Dios y sus dos principales “agentes”, el Hijo y el Espíritu, es estrictamente jerárquica, de acuerdo con el concepto filosófico griego según el cual cada causante es superior a aquello que causa. La reacción antiarriana estuvo encabezada por Atanasio de Alejandría, para quien el Logos no podía ser una creación puntual y de naturaleza diferente del Padre porque, en ese caso, su función redentora no habría sido tal y no habría sido apto como mediador entre Dios y las criaturas.

La generación del Logos es *ab aeterno* y no implica una disminución de la naturaleza divina del Hijo con respecto al Padre. Lo mismo sucede con el Espíritu. Padre, Hijo y Espíritu son tres personas diferentes (hipóstasis) de sustancia idéntica (en griego, *homousía*: *hómos*, ‘idéntico’, y *ousía*, ‘sustancia’). El Concilio de Nicea del año 325, presidido por el mismo emperador Constantino, condenó el arrianismo como herejía y declaró ortodoxas las tesis antiarrianas

(“símbolo niceno” o “credo”), que se impusieron definitivamente cuando el emperador Teodosio, a finales del siglo IV, convirtió la fe nicena en la religión oficial del Imperio Romano.

La doctrina trinitaria ortodoxa interpretó siempre las tres “personas” divinas como masculinas.

Los términos Padre e Hijo no dejaban duda alguna con respecto al género de estas dos personas: el Dios bíblico es un dios masculino y Jesús fue un hombre. En lo que concierne al Espíritu, la palabra griega que lo designa es neutra, *pneuma*, pero la latina es masculina, *spiritus*, y éste fue el género definitivamente atribuido a la tercera persona. La tríada masculina era una estructura bien arraigada en las conciencias de las culturas de antigua estirpe indoeuropea (griegos, romanos, germanos).

Los teólogos trinitarios buscaron en las sagradas escrituras pasajes en los que fuera reconocible el carácter plural o específicamente ternario de Dios, y los encontraron en episodios tan conocidos como el de la creación del hombre según el Génesis, el de la visita de los tres ángeles a Abraham bajo la encina de Mambré, o el del mismo bautismo de Jesús.

“Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra [...]”

Génesis, 1, 26

Este plural, que probablemente se explica como reminiscencia del originario politeísmo semítico, ya tuvo que ser interpretado por los exegetas hebreos, los cuales vieron en él una expresión de la majestad y la complejidad interior de Dios; los padres apologistas cristianos vieron una alusión a la esencia tripersonal de Dios.

“Apareciósele Yahvé [a Abraham] en la encina de Mambré estando él sentado a la puerta de su tienda en lo más caluroso del día. Levantó los ojos y he aquí que había tres individuos parados a su vera. Como los vio acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, y se postró en la tierra, y dijo: ‘Señor mío, si te he caído en gracia, ea, no pases de largo cerca de tu servidor. Ea, que traigan un poco de agua y lavaos los pies y recostaos bajo este árbol, que yo iré a traer un bocado de pan, y repondréis fuerzas. Luego pasaréis adelante, que para eso habéis acertado a pasar a la vera de este servidor vuestro.’ Dijeron ellos: ‘Hazlo como has dicho.’”

Génesis, 18, 1-5

Como podemos ver, el texto alterna el singular, referido a Dios, y el plural, referido a los tres ángeles: se trataba de un símbolo perfecto de Dios Uno y Trino.

“Y sucedió que por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. En cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. Y se oyó una voz que venía de los cielos: ‘Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco’”.

Marcos, 1, 9-11

La iconografía más antigua de la Trinidad “ortodoxa” hace referencia a estos pasajes bíblicos y a otros interpretados de manera parecida (como los de la Ascensión y la Epifanía o adoración de los magos). Las representaciones paleocristianas de los siglos IV y V son de dos tipos: simbólicas o antropomórficas. Las primeras insisten en la distinción de las tres personas divinas, cada una de las cuales es representada con un símbolo diferente; las segundas enfatizan la consustancialidad de las tres personas, que se representan como tres hombres idénticos.

Ejemplos de representaciones paleocristianas de la Trinidad

En una crismera del tesoro de la colegiata de Monza, en Italia, de mediados del siglo IV, se representa una ascensión: el Cristo aparece sentado en un trono y haciendo el gesto oratorio, dentro de una aureola sostenida por cuatro ángeles; bajo el trono aparece una mano de Dios y, un poco más abajo, una paloma. La mano que sale del cielo es un motivo original del arte religioso judío y simboliza la presencia de Dios, mientras que la paloma es el símbolo del Espíritu, a partir del pasaje evangélico del bautismo de Jesús. Bajo esta imagen ternaria hay una representación del episodio de Pentecostés, con la Virgen en el centro en actitud orante y los apóstoles a los lados. El conjunto de la representación podría significar que la gracia desciende sobre la Virgen y los apóstoles a partir de la Trinidad.

En las catacumbas de la Vía Latina de Roma se conserva el fresco más antiguo que se conoce con el motivo de Abraham y los tres ángeles de Mambré. Data de la primera mitad del siglo IV, y los tres ángeles están representados como tres hombres con aspecto idéntico, vestidos con túnica y palio y en actitud de saludo.

En cambio, en un sarcófago del Museo Pío Cristiano de Roma, conocido como *sarcófago dogmático* precisamente porque se representa el dogma trinitario, y fechado también en la primera mitad del siglo IV, se representa el motivo de la creación de la mujer según el Génesis (2, 18-22). No hay nada en el texto que dé pie a la representación trinitaria, sino que es el propio artista (o su cliente) quien extiende la visión ternaria de Dios a este episodio. Dios Padre aparece sentado en un trono, haciendo el gesto oratorio, barbado y vestido con túnica y palio. Detrás y de pie, también barbado y vestido con túnica y palio, se halla la figura que se identifica con el Espíritu. El Hijo aparece frente a los dos, con la cabeza girada hacia ellos, también de pie, barbado y con la misma indumentaria; con su mano derecha toca la cabeza de Eva, que, desnuda y representada en módulo menor, está de pie delante de los tres. Adán, también representado en módulo menor, yace en el suelo,

todavía dormido. Los tres personajes divinos son, pues, tres hombres maduros, barbados e idénticos: en el imaginario cristiano “ortodoxo” las tres personas de la Trinidad eran iguales y, por tanto, del mismo género: dado que Padre e Hijo eran seres masculinos, también el Espíritu Santo era interpretado así.



Detalle del sarcófago dogmático del museo Pío cristiano de Roma.

5.2.3. Concepciones trinitarias heterodoxas en el cristianismo antiguo

Como hemos dicho, ésta no fue la única manera en que el primer cristianismo concibió la Trinidad. Una corriente alternativa, y por ello perseguida y finalmente disuelta, introdujo en su concepción de Dios un elemento femenino. Se trata del gnosticismo cristiano de los siglos II-IV, que hoy conocemos bien gracias al descubrimiento de la “biblioteca” de Nag-Hamadi, en el Alto Egipto.

En 1945, un *fellah* egipcio, Mohamed Alí al-Samán, mientras cavaba para extraer tierra con la que fertilizar sus campos de cultivo, encontró una tinaja de un metro de altura. Dudó antes de romperla, por miedo a que en el interior viviera un *jinn* o genio. Pero atraído por la idea de que pudiera haber oro, la rompió y encontró trece códices de hojas de papiro encuadernados en cuero. Tras varias peripecias y algunas mutilaciones, estos códigos llegaron al Museo Copto de El Cairo, donde hoy se conservan. Se trata de copias en copto⁶ de originales griegos hoy perdidos (sólo se conservan algunos fragmentos dispersos y referencias indirectas en los escritos de los adversarios de las “herejías”). En lo que respecta al contenido, son obras gnósticas, como evangelios apócri-

6. El copto era la lengua autóctona de Egipto, derivada de la antigua lengua de los faraones, y se escribía con un alfabeto particular, también llamado *copto*, que era una adaptación del alfabeto griego.

fos o textos apocalípticos o doctrinales, que fueron declarados heréticos por la ortodoxia nicena.

El *gnosticismo* es un movimiento basado en la *gnosis*, es decir, en el “conocimiento”, que es superior a la fe y está reservado sólo a unos cuantos elegidos.

La doctrina gnóstica es esencialmente dualista: el mal, que no puede derivar de Dios, tiene un origen propio, la materia, que no ha sido creada por Dios, sino que es eterna como él y es el resultado de una degradación con respecto al mundo real, puramente espiritual. El mundo sensible, con sus males e imperfecciones, ha sido creado por el Demiurgo, un dios inferior identificado con el Yahvé del Antiguo Testamento, mientras que el Dios supremo y perfecto es accesible sólo para los gnósticos, tras un proceso de espiritualización (ascesis). Jesús, que no puede ser materia y que, por tanto, se ha hecho hombre sólo en apariencia, es un ser espiritual que ha venido para hacer partícipes a los hombres de la *gnosis* y para salvar sólo a los dignos de reunirse con Dios.

Cuando durante el siglo IV la ortodoxia cristiana nicena se fue imponiendo, la profesión de doctrinas consideradas heréticas y la posesión de textos vinculados a estas doctrinas se convirtieron en un peligro, de tal manera que, en el Alto Egipto, alguien, posiblemente un monje de un monasterio próximo a la actual Nag-Hamadi, se vio forzado a esconder los manuscritos prohibidos dentro de una tinaja y bajo tierra. Allí quedaron olvidados, y el gnosticismo desapareció poco después.

Lo que nos interesa del gnosticismo es su concepción de Dios. El Dios de Israel no comparte su poder con ninguna divinidad femenina ni comporta él mismo aspectos femeninos: siempre es caracterizado con epítetos masculinos.

“La ausencia de simbolismo femenino referente a Dios caracteriza al judaísmo, al cristianismo y al islamismo en notable contraste con las demás tradiciones religiosas del mundo, ya sean de Egipto, Babilonia, Grecia y Roma, o de África, la India y América del norte, donde abunda el simbolismo femenino”.

E. Pagels (1982). *Los evangelios gnósticos* (pág. 91)

Pagels añade:

“Y aunque los católicos veneran a María como madre de Jesús, nunca la consideran como divina por derecho propio: ¡si María es ‘madre de Dios’, no es ‘Dios Madre’ en plano de igualdad con Dios Padre!”

E. Pagels (1982). *Los evangelios gnósticos* (pág. 92)

En lo que se refiere a la Trinidad “ortodoxa”, como ya hemos visto, las tres personas divinas son concebidas como masculinas. Frente a todo esto, y de manera excepcional en el panorama de las tres religiones monoteístas citadas, los gnósticos:

“[...] hablan de Dios como de un cuerpo bivalente que abarca elementos tanto masculinos, como femeninos”.

E. Pagels (1982). *Los evangelios gnósticos* (págs. 92-93)

La creación gnóstica se debe a dos seres divinos:

“[...] un gran poder, la Mente [en griego: *nous*, masculino] del Universo, que dirige todas las cosas y es un varón; [...] y [...] una gran Inteligencia [en griego: *epinoia*, femenino] [...], [que] es una hembra que produce todas las cosas”.

E. Pagels (1982). *Los evangelios gnósticos* (pág. 94)

Una oración gnóstica recordada por un adversario de la “herejía” decía: “De ti, Padre, y a través de ti, Madre, los dos nombres inmortales, padres del ser divino [...]”. Según el gnóstico Valentín, Dios es esencialmente indescriptible, pero pueden entrecruzarse dos naturalezas: el Inefable, el Profundo, el Padre Primero, por una parte; y la Gracia, el Silencio, el Vientre, la “Madre del todo”, por la otra.

Los maestros gnósticos nunca se pusieron de acuerdo sobre si había que entender esta dualidad en términos reales (Dios como el “gran poder masculino-femenino”) o metafóricos, o si la divinidad se podía describir indistintamente de una u otra forma según el aspecto que se quería destacar en cada ocasión. En cualquier caso, se trataba siempre de aspectos complementarios en relación armoniosa y dinámica.

Todo esto tiene un reflejo esencial en la doctrina gnóstica de la Trinidad. En el *Apócrifo de Juan*, uno de los textos de Nag-Hamadi, se explica cómo el apóstol Juan subió al templo de Jerusalén y un fariseo lo increpó diciéndole que el “nazareno” los había engañado.

El texto sigue:

“Cuando yo, Juan, oí estos comentarios me alejé del templo en busca de un lugar solitario. Estaba muy triste y dije para mis adentros: ¿Cómo fue elegido el Salvador? ¿Por qué fue enviado al mundo por su Padre? ¿Quién es su Padre, el que le envió? ¿A qué clase de reino eterno iremos?”

“[...] En el momento en que estaba pensando en esto, he aquí que los cielos se abrieron, toda la creación bajo el cielo se iluminó y el mundo tembló. Tuve miedo, y he aquí que vi dentro de la luz un niño de pie a mi lado. Mientras yo miraba, él se volvió como una persona mayor. De nuevo cambió su apariencia y fue como la de un sirviente. No era que hubiese varias personas ante mí, sino que había una figura con varias formas dentro de la luz. Estas formas diferentes se hicieron visibles una después de otra y aparecieron tres formas. Él me dijo: ‘Juan, Juan, ¿por qué dudas? ¿Por qué temes? ¿No estás familiarizado con esta figura? Entonces ¡no seas pusilánime! Yo estoy contigo siempre. Yo soy el Padre, yo soy la Madre, Yo soy el Vástago. Yo soy el incorruptible y el inmaculado. He venido a hablarte de lo que es, lo que era y lo que ha de venir para que comprendas lo que es invisible y lo que es visible, y para enseñarte sobre la Humanidad perfecta’”.

Apócrifo de Juan, 1, 5-17 (trad. M.W. Meyer, 1986, págs. 83-84)

Al reflexionar sobre el misterio de la encarnación de Jesús y de la redención, Juan tiene una visión de Dios, que se manifiesta como “una figura con varias formas dentro de la luz”. En total “aparecieron tres formas”: el Padre, la Madre y el Vástago, que son las tres Personas de la Divinidad, la cual explica a Juan que ha venido para enseñar a los hombres la gnosis.

Más adelante, el Apócrifo de Juan sigue diciendo:

“Pigeradamas [=el hombre] glorificó y alabó al Espíritu invisible diciendo: ‘Todo ha nacido a través de ti, y todo volverá a ti. Te alabaré y glorificaré, y al producido por sí mismo [=el Cristo], y a los reinos eternos, y a los tres, Padre, Madre, Vástago, y al poder perfecto”.

Apócrifo de Juan, 5, 12-13 (trad. M.W. Meyer, 1986, págs. 92-93)

¿Cuál es el origen de la persona femenina de la Trinidad gnóstica? Probablemente, como explica E. Pagels, tiene que ver con ello el hecho de que, en hebreo, la palabra que significa *espíritu* es femenina: *ruah*, de manera que mientras que la Trinidad ortodoxa se creó sobre la base de Padre, Hijo y espíritu entendido desde el neutro griego *pneuma*, en principio ambiguo, matizado por el masculino latino *spiritus*, la Trinidad gnóstica se creó sobre la base de Padre, Hijo y espíritu entendido desde el femenino hebreo *ruah*, reinterpretado como persona femenina. No obstante, nos parece que una cuestión teológica tan trascendente como ésta no puede ser reducida a una simple cuestión de géneros gramaticales.

Si la palabra *espíritu* fue reconducida hacia la esfera masculina por los “ortodoxos” y hacia la esfera femenina por los gnósticos es porque el mundo ideológico y espiritual que subyace a una y otra interpretación predisponía a ello. Ya hemos

hablado del trasfondo indoeuropeo tanto de las estructuras ternarias masculinas como del primer pensamiento filosófico (los griegos no dejan de ser indoeuropeos).

En el reino sirio de Palmira, en los siglos I-III d.C., este trasfondo, vía influencia helenística sobre una sociedad semítica protoárabe, dio lugar a dos tríadas divinas masculinas representadas iconográficamente por tres guerreros.

En cambio, y como hemos visto, los gnósticos situaban en un plano de igualdad los aspectos masculinos y femeninos de la Divinidad. Según algunos de ellos, la tradición secreta (gnóstica) de Jesús se transmitió por medio de María Magdalena, lo cual revela la importancia de la mujer en el contexto de la comunidad de creyentes, cosa que contrasta con la realidad judía y cristiana nicena.

Por otra parte, las tríadas padre-madre-hijo y la importancia del elemento femenino en el mundo tanto divino como social son propias de la tradición religiosa ancestral de Egipto, país donde, como sabemos, el gnosticismo floreció con fuerza y de donde provienen precisamente las fuentes más importantes para el conocimiento de este movimiento religioso.

¿Es posible que, a la postre, las categorías del antiguo universo religioso egipcio hayan podido permear, al menos en parte, los aspectos “discordantes” de las doctrinas de los gnósticos? No sería la única aportación de esa concepción religiosa al mundo específico de los cristianos coptos de Egipto. No debemos olvidar que el gnosticismo floreció de manera especial en Alejandría, ciudad egipcia pero de cultura griega, donde debieron redactarse muchos de los originales griegos de las copias coptas de Nag-Hamadi. Probablemente, pues, no es casualidad que la única documentación de una Trinidad con un elemento femenino proceda de tierras egipcias.

5.3. Ser Supremo y *deus otiosus*

Ya hemos dicho que muchas tradiciones religiosas de todo el mundo incluyen la creencia en un ser divino supremo que reside en el cielo, creador del universo y garante de la fecundidad de la tierra, omnisciente y muy poderoso, señor del trueno, del rayo, de la lluvia y de la tormenta (Pettazzoni, 1922). Es esta creencia la que llevó a algunos autores del siglo XIX a considerar que en muchas religiones politeístas se podía reconocer un monoteísmo esencial o que el politeísmo procedía de un monoteísmo primordial como experiencia religiosa más pura.

Estructuralmente, los dioses de las religiones monoteístas parecen recoger el simbolismo de este tipo de antiguas criaturas supremas uránicas.

Ejemplos del simbolismo de antiguas criaturas supremas uránicas en religiones monoteístas

La oración más importante de los cristianos se dirige al “Padre nuestro que estás en los cielos”.

Los textos bíblicos afirman que “Los cielos, son los cielos de Yahvé; la tierra, se la ha dado a los hijos de Adán.” (Salmos, 115, 16)

El fiel hebreo se dirige así a Yahvé, el “Altísimo”: “A ti levanto mis ojos, tú que habitas en el cielo” (Salmos, 123, 1)

Yahvé manifiesta su poder temible en los fenómenos atmosféricos:

“Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte y un poderoso resonar de trompeta; y todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar. Entonces Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios, y se detuvieron al pie del monte. Todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en el fuego. Subía el humo como de un horno, y todo el monte retemblaba con violencia”.

Éxodo, 19, 16-18

“Mi corazón también por eso tiembla, y salta fuera de su sitio. ¡Escuchad, escuchad el fragor de su voz, el bramido que sale de su boca! Hace relampaguear por todo el cielo, su fulgor llega a los extremos de la tierra. Detrás de él una voz ruge [...]. Dios [...] dice a la nieve: ‘¡Cae sobre la tierra!’, y a los aguaceros: ‘¡Lloved fuerte!’ [...]. Al soplo de Dios se forma el hielo, se congela la extensión de las aguas. Él carga a la nube de un rayo, el nublado esparce su fulgor”.

Job, 37, 1-11

Pero estos atributos podrían ser referidos a divinidades celestes supremas de todo el mundo. Todos los seres supremos están dotados de una sabiduría infinita y suelen ser instauradores de rituales y de leyes morales y sociales, y velar por el cumplimiento de estas leyes, aniquilando con el rayo a quien las infringe. Como hemos visto, el cielo, las alturas, son símbolos de sacralidad y de trascendencia, porque se revelan como infinitos, inmutables e intangibles, ante el carácter finito, efímero y pequeño del hombre y de su espacio vital:

“‘El Altísimo’ se convierte, con toda naturalidad, en un atributo de la divinidad. Las regiones superiores inaccesibles al hombre, las zonas siderales, adquieren los prestigios divinos de lo trascendente, de la realidad absoluta, de la perennidad. Estas regiones son la morada de los dioses”.

M. Eliade (1981). *Tratado de historia de las religiones* (pág. 63)

Sin embargo, con mucha frecuencia estas divinidades celestes supremas acaban revistiendo la forma de un *deus otiosus*, es decir, de un ‘dios ocioso’.

Todo *deus otiosus* presenta cuatro aspectos esenciales. Es, en primer lugar, una divinidad uránica que vive en la parte más alta y oculta de los cielos. En virtud de esto, es un ser lejano, inaccesible, al que no se rinde culto. Pero es poseedor de un gran poder, poder que no ejerce porque se ha abandonado al *otium*, a la apatía. Esto no quiere decir que no lo haya ejercido nunca: el *deus otiosus* es, en efecto, un dios primigenio creador, el dios más antiguo, al que los hombres rindieron culto mientras estuvo en actividad y los benefició. Ahora está distante y apático, aunque si despertara, volvería a demostrar su poder sobre todas las demás divinidades.

Los fang del África ecuatorial cantan:

“Nzame [el dios supremo] está arriba, el hombre está abajo. Nzame es Nzame, el hombre es el hombre. Cada uno en su casa, cada uno en su morada”.

M. Eliade (1981). *Tratado de historia de las religiones* (pág. 72)

“Lo mismo ocurre en la mayoría de los pueblos africanos: el gran Dios celeste, el ser supremo, creador y todopoderoso, no desempeña más que un papel insignificante en la vida religiosa de la tribu. O es demasiado bueno o está demasiado distante para necesitar un culto propiamente dicho, y se le invoca únicamente en casos extremos. Así, por ejemplo, los yoruba de la Costa de los Esclavos creen en un dios del cielo llamado Olorun (literalmente, ‘propietario del cielo’), el cual, después de haber iniciado la creación del mundo, dejó el cuidado de acabarla y de regirla a un dios inferior, Obatala. En cuanto a Olorun, se retiró definitivamente de los asuntos terrenales y humanos, y no hay templos, ni estatuas, ni sacerdotes de ese dios supremo. No obstante, se le invoca como último recurso en tiempo de calamidades”.

“[...] Los herero, pueblo bantú del sudoeste de África, llaman a su dios supremo Ndyambi. Está retirado en el cielo y ha abandonado la humanidad a otras divinidades inferiores. Ésa es la razón por la que no es adorado. ‘¿Por qué íbamos a ofrecerle sacrificios? –explica un indígena–. No tenemos por qué temerle, ya que, al contrario que nuestros muertos, no nos hace ningún daño’. Sin embargo, los herero le elevan plegarias cuando se encuentran con una felicidad inesperada”.

“[...] [Normalmente, sin embargo,] los hombres no se acuerdan del cielo y de la divinidad suprema más que cuando no les amenaza directamente un peligro procedente de las regiones uránicas [falta de lluvia, truenos y rayos, etc.]; fuera de esos momentos, las necesidades cotidianas absorben su religiosidad, y sus prácticas y devociones se vuelven hacia las fuerzas que controlan esas necesidades”.

M. Eliade (1981). *Tratado de historia de las religiones* (págs. 70-73)

Aunque muchos *dei otiosi* permanecen siempre como tales, otros son “recuperados” para la vida cultural y religiosa activa de la comunidad mediante una transformación que les confiere una nueva realidad, que los “actualiza” y dinamiza, y los dota de nuevas funciones vinculadas a las necesidades vitales y sociales inmediatas de la comunidad.

Los dioses de las religiones monoteístas, por ejemplo, que proceden, como hemos visto, de antiguas divinidades uránicas, han sido “actualizados” precisamente por la vía de la monoteización del sistema religioso, de manera que como dioses creadores únicos del mundo y del hombre tienen que ocuparse de regir tanto la vida cósmica como la social.

Ejemplo de actualización del antiguo sistema religioso politeísta de los árabes preislámicos

En el antiguo sistema religioso politeísta de los árabes preislámicos, Alá no era sino un *deus otiosus*. Era una divinidad del cielo, creadora y muy poderosa, pero inactiva, cuya característica principal era ser “Señor de la *Kaaba*”.

La *Kaaba*, literalmente, ‘cubo’, era un santuario donde se custodiaba la famosa piedra negra de origen celeste. La circumambulación de la piedra negra era, ya desde época preislámica, como hasta hoy, la culminación de la peregrinación anual. Alrededor del santuario de la *Kaaba* se fue formando la ciudad de La Meca.

La piedra negra es el único símbolo preislámico que Mohamed retuvo, como hierofanía de Alá. El culto preislámico de Alá estaba reducido a la ofrenda de ciertas primicias (cereales y ganado), que le era dirigida al mismo tiempo que al resto de las divinidades del panteón.

Mucho más importantes que él eran las tres diosas de la Arabia central, hijas suyas: Manat (‘Destino’), Alat (‘Celeste’; femenino de Alá), y Al-Uzza (‘Poderosa’). Cuando Mohamed hizo de Alá la divinidad monoteísta del Islam (en parte también a causa de su identificación estructural con el Dios judeocristiano, igualmente uránico, creador y manifestado en los fenómenos celestes, como hemos visto), el renovado Dios asumió la totalidad de las funciones divinas y la exclusividad del culto (Eliade, 1978-96, I, pág. 77).

Como es lógico, sin embargo, la monoteización no es la forma habitual de “recuperación” del *deus otiosus*. Lo más frecuente es que, en un contexto que sigue siendo politeísta, se produzca una identificación del dios supremo con fuerzas cósmicas activas como el sol, la vegetación, o el mismo rey en tanto que intermediario cósmico, entidades más estrechamente vinculadas a la vida de los hombres.

Ejemplo de identificación del dios supremo con fuerzas cósmicas activas

El dios celeste de los hititas de época histórica se identifica con el sol y con la vegetación, y es el dios dinástico.

Ahora bien, el ejemplo más vistoso de “recuperación” de un *deus otiosus* por solarización e identificación con el soberano se documenta en el antiguo Egipto, en relación con el dios Horus (Cervelló, 1996, págs. 136-138).

Horus es, en efecto, un ancestral dios uránico cuyo nombre significa ‘El Lejano’. En los *Textos de las pirámides* se hace referencia a él como *gran dios, señor del cielo* o *Horus celestial*, y se dice que Horus guía al rey muerto “hacia el firmamento, hacia Horus, hacia el cielo, hacia el gran dios” (no hay que olvidar el fenómeno de la “multiplicidad de aproximaciones”). Horus es el gran halcón cósmico: sus ojos son el sol y la luna, sus alas extendidas constituyen la bóveda celeste, las plumas de colores de su pecho son las nubes del atardecer, su aliento es el viento.

La iconografía representa a este dios, desde los tiempos más antiguos, como las alas de un halcón extendidas a la manera de bóveda celeste, que abraza el mundo. Y en lo que concierne a la primordialidad, los *Textos de las pirámides* lo llaman “el dios más antiguo”, y los textos del templo de Edfu, “gran dios, señor del cielo, dios santo, que existió en el principio”.

Sin embargo, el texto que descubre de manera más clara y dramática el carácter uránico de Horus es el pasaje de los *Textos de los Sarcófagos* (que datan del primer periodo intermedio y del Reino Medio, entre 2200 y 1800 a.C.) conocido como *Nacimiento y apoteosis de Horus*.

Este texto es una breve pieza dramática, de carácter ritual, de la cual reproducimos el final.

Isis acaba de dar a luz a Horus y presenta su hijo a los otros dioses:

“Isis: ‘¡Oh dioses, ved a Horus!’. Horus: ‘¡Yo soy Horus, el halcón [...]! Mi vuelo ha alcanzado el horizonte, he sobrepasado a los dioses del firmamento, me he colocado más allá de los dioses primordiales. ¡Ni el águila puede superar mi rápido vuelo! [...] He conquistado las vías de la eternidad hacia la luz’.”

“[...] Yo soy Horus, que Isis ha parido y cuya protección se ha asegurado en el huevo [porque se trata de un halcón]. [Después de una probable intervención de los dioses, ofendidos por el tono de Horus, que el texto no recoge:] El aliento de fuego de vuestras bocas no me perjudica. Lo que decís contra mí ya no puede llegarme. ¡Yo soy Horus, cuyo lugar está lejos de los hombres y de los dioses! ¡Yo soy Horus, hijo de Isis!”

Textos de los Sarcófagos, 148

En origen, Horus es, pues, un *deus otiosus* que permanece “lejos de los hombres y de los dioses”, un dios cósmico identificado con el universo. Pero a finales de la época predinástica, cuando en el Alto Egipto se formó la realeza que unificó el Alto y el Bajo Egipto y dio lugar al Estado faraónico, Horus fue identificado con el rey en virtud de su condición de dios omnipotente y de dios cósmico, puesto que el poder y la identificación con el cosmos son también características del soberano. De esta manera, el dios fue “recuperado” y reconvertido en una fuerza activa.

Pero este proceso no acabó aquí, ya que a principios de la época dinástica, Horus fue identificado además con el sol, bajo la forma del sol del horizonte, ascendente y en apoteosis. Adoptó, entonces, el nombre de Haractes (*Hor-ajty*, Horus del Horizonte).

En la decoración en relieve de un objeto excepcional de comienzos de la dinastía I, el peine de marfil del rey Dyet, se representa a Horus de tres maneras diferentes, según los tres aspectos principales de la divinidad: en tanto que dios uránico, como unas alas desplegadas que constituyen la bóveda celeste, precedente del motivo clásico del disco solar alado; en tanto que dios solar, en forma de un halcón que viaja en la barca del sol por encima del cielo; y en tanto que dios consustancial con el rey, sobre el signo jeroglífico rectangular dentro del cual se escribía el nombre “de Horus” del faraón: aquí Dyet o “Serpiente” (de nuevo es preciso no olvidar la “multiplicidad de aproximaciones”).



Peine de marfil del rey Dyet.

5.4. El orden jerárquico del mundo invisible

En la mayoría de las tradiciones religiosas, sin embargo, el ser supremo y los dioses en general no son las únicas criaturas que habitan el mundo invisible. Toda una serie de ángeles, demonios, espíritus, almas, espectros, fantasmas, ancestros, genios, duendes, hadas, ninfas, enanos, gigantes, ogros, monstruos, etc. pueblan el cielo y el mundo subterráneo, los campos, las montañas y los bosques, las aguas y los desiertos; en definitiva, los espacios sagrados y revestidos de “alteridad”. La religión romana, las religiones célticas y germanas, las religiones africanas se caracterizan por la riqueza de figuras que pululan por la dimensión metafísica del mundo pero en interacción con los hombres y condicionando su vida y su comportamiento individual y colectivo.

A modo de ejemplo y de conclusión del presente apartado y de este capítulo, expondremos a continuación las conclusiones a que llega el historiador de las religiones africanas B. Holas en un capítulo de su libro *Les dieux d'Afrique Noire* titulado, precisamente, “L'ordre hiérarchique du monde invisible” (Holas, 1968, págs. 68-71).

Para Holas, el orden jerárquico del cosmos y de las criaturas visibles e invisibles es una característica definitoria de los sistemas cosmovisionales africanos, en significativo contraste, por ejemplo, con la noción de “democracia” introducida por las repúblicas africanas modernas de inspiración occidental. Excepto los dioses supremos uránicos, lejanos y “ociosos”, el resto de los seres tienen un punto débil: necesitan el concurso constante de los hombres. Así como un jefe abandonado por sus súbditos no podría ser considerado como tal, los dioses tienen que afirmar periódicamente sus prerrogativas, exigir sacrificios por parte de sus fieles y velar para que sus derechos sean minuciosamente respetados.

Celosos los unos de los otros, estos seres se preocupan de que no se produzcan confusiones en los procedimientos rituales ni en las medidas de las ofrendas, y de que se respeten las jerarquías. Las luchas entre dioses por estas razones son frecuentes, se traducen en cataclismos cósmicos y dan pie a narraciones míticas dramáticas, en las que los hombres son los que tienen la peor parte.

En la constitución de las jerarquías de seres invisibles intervienen criterios de todo tipo, desde la genealogía hasta la potencia innata, el temperamento, la ancianidad y el alcance del dominio de acción. En toda su complejidad, el universo invisible está compuesto por seres muy diferentes entre sí, tanto desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo.

En la línea que va desde el individuo hasta la divinidad suprema se distinguen, en orden ascendente, los niveles siguientes:

1) El grupo étnico vivo, que puede ir desde un grupo familiar de tipo totémico hasta un conjunto de clanes o una auténtica nación.

2) Los ancestros difuntos de este grupo, de naturaleza metafísica pero no divina, dispensadores de energía vital e intermediarios entre vivos y dioses.

3) Varias energías negativas, de origen humano, como espectros, espíritus malignos, dobles vengativos de personas envenenadas, muertas en guerra, ahogadas o enterradas sin funerales, todos con temperamentos coléricos, téticos, agresivos y siempre dispuestos a colaborar con los brujos contra los vivos.

4) Las criaturas mitológicas, inspiradas en seres naturales o puras creaciones del espíritu, antropomorfas o teriomorfas, como los “genios de lugar”, los enanos, los gigantes, los ogros, los licántropos, que pueden, según los casos, ser favorables u hostiles a los hombres.

5) Los dioses inferiores, cuya función principal es la de intermediarios y adivinos, pero que, adecuadamente invocados y honrados, pueden actuar de forma beneficiosa sobre el destino humano, sobre la procreación y sobre las cosechas, razón por la cual se les rinde un culto más o menos permanente.

6) Los dioses superiores, cada uno de los cuales se ocupa de una de las esferas del universo. Pueden ser cosmológicos, cosmogónicos, ctónicos, celestes, fecundadores, etc., y se les honra mediante sacrificios regulares, que les son dirigidos directamente por los hombres o por medio de intermediarios.

7) Finalmente, y en última instancia, la divinidad suprema, primordial y lejana, el *deus otiosus*, en principio impersonal, circunscrito esencialmente al mito y, por tanto, objeto de culto sólo en situaciones excepcionales.

Conclusiones

El aire es un elemento activo, ligero, etéreo, que tiende hacia arriba, símbolo de espiritualización y de trascendencia. Por ese motivo, en el plan general de la obra, el capítulo “Aire” está dedicado al ámbito de las creencias religiosas, a su morfología y función.

Desde un punto de vista simbólico, el aire está asociado al aliento vital y al verbo divino y, en consecuencia, al mundo de la cosmogonía, de la cosmología y de la antropología. Es, asimismo, el elemento que separa el cielo y la tierra, y que configura una franja cósmica donde se levantan montañas, santuarios y ciudades que unen las regiones superiores e inferiores del universo. Es, finalmente, un “símbolo sensible de la vida invisible”, el “medio” en el que habitan los seres invisibles, desde Dios o los dioses supremos hasta toda una jerarquía de entidades metafísicas.

Este triple simbolismo conduce y configura nuestro recorrido a lo largo de las creencias religiosas, en especial las de algunas civilizaciones como el antiguo Egipto, los antiguos hebreos, la tradición indoeuropea, la tradición negroafricana, el cristianismo y el islam.

El objetivo del capítulo es presentar las creencias religiosas en contexto, es decir, interpretarlas desde dentro de la cosmovisión que las ha producido y en la que han actuado. De esta manera, se intenta comprender el comportamiento del *homo religiosus* y, dado que la religión es el eje vertebrador del universo espiritual de la mayoría de las sociedades humanas, la esencia del comportamiento histórico-cultural de éstas.

Después de un primer apartado de introducción al símbolo aire, el segundo apartado, de carácter epistemológico, presenta los enfoques y métodos propios de la Historia de las mentalidades y de las religiones, que constituyen el marco conceptual y metodológico que seguimos en el análisis.

Se define *creencia religiosa* teniendo en cuenta lo que este concepto implica en el contexto del pensamiento mítico, insistiendo en la necesidad de evitar la extrapolación de categorías propias del pensamiento lógico de Occidente a la hora de encararse al fenómeno religioso como tal. Se indaga en la noción de lo *santo* o *sagrado*

como esencia y origen de la experiencia religiosa, y se analizan los mecanismos de funcionamiento del discurso mítico en contraposición al lógico con el fin de dotar al lector de las herramientas epistemológicas necesarias para la comprensión de los fenómenos religiosos en toda su complejidad ontológica.

El tercer apartado del capítulo estudia, en primer lugar, las creencias cosmológicas, centrándose en las que están relacionadas con el elemento aéreo (creación mediante la Palabra o el Aliento divino); en segundo lugar, las creencias cosmológicas (dialéctica de contrarios cósmicos y su traducción ritual; estructuración ternaria de los panteones, de las divinidades supremas y de las sociedades humanas en el mundo tradicional indoeuropeo); y en tercer lugar, las creencias antropológicas (oposiciones cuerpo/alma o parte física / parte metafísica del individuo).

En el cuarto apartado nos ocupamos del espacio aéreo como “medio” que se extiende entre el cielo y la tierra, y que es a la vez elemento de separación y de unión del mundo uránico y del mundo ctónico. Tratamos los mitos de formación de este medio como resultado de la “separación” del cielo y la tierra, así como el simbolismo del “centro del mundo” y de la ascensión a las regiones superiores, con el análisis de dos ejemplos concretos: la pirámide egipcia y la roca del templo de Jerusalén.

Finalmente, el quinto apartado está dedicado a los seres invisibles, en especial a la dialéctica dios/dioses. Se ponen de manifiesto las limitaciones teóricas de categorías antropológico-religiosas como *politeísmo* y *monoteísmo*; se estudian conceptos como el de *henoteísmo*, fenómeno según el cual, en un contexto politeísta, en el momento del culto, un dios concreto puede convertirse en depositario de todos los atributos de la divinidad. Esto nos permite pasar al análisis de ejemplos concretos de religiones “monoteístas”, como el atonismo egipcio o el cristianismo de los primeros siglos de la era, con sus problemas trinitarios. Se examina, a continuación, una forma particular y muy extendida de ser supremo, la del *deus otiosus*, dios celeste creador y todopoderoso pero abandonado a la apatía y, por tanto, sin culto, en un contexto “politeísta”. El apartado concluye con un apunte sobre la jerarquía de los seres metafísicos en el mundo invisible negroafricano.

Capítulo III

Fuego

Las acciones, los rituales y la vida

Francesc Gracia

La idea del fuego y su aplicación física constituyen dos aspectos fundamentales en la superestructura ideológica de las comunidades cazadoras-recolectoras y productoras. Incluido también dentro de concepciones mitológicas complejas, podemos encontrar al fuego representado en las culturas clásicas y en las religiones occidentales, como el cristianismo.

El fuego se nos presenta en múltiples aplicaciones conceptuales. Desde el fuego germinador de vida relacionado con los cultos agrarios, hasta el fuego destructor, extensión y agente de la cólera de los dioses, pasando por el fuego del hogar, núcleo y protector de la vida doméstica.

El fuego y la ritualidad se encuentran presentes en todas las etapas de la vida. Los rituales de paso nos permiten ver cómo, cada vez que el hombre accede a un nuevo estadio, el fuego forma parte de los rituales necesarios derivados de las concepciones ideológicas específicas que permiten este tránsito del hombre.

En este capítulo estudiamos de manera progresiva los rituales relacionados con el nacimiento; el concepto de la fertilidad agraria, animal y humana; la inclusión y admisión del hombre dentro del grupo al que pertenece, del despertar a la vida sexual y a la procreación, a la cohesión social de los miembros del grupo y las relaciones internas en el seno de éstos; y los rituales de la muerte, último rito de paso de la vida.

El fuego puede entenderse desde ópticas diferentes, siendo la purificación y la destrucción las dos más importantes.

El capítulo se ha organizado a partir del estudio de diferentes sociedades jerarquizadas, estratificadas y estatales como, por ejemplo, las ciudades-reino fenicias, el mundo céltico, las ciudades-estado etruscas y la Grecia clásica, sin olvidar diferentes relaciones con comunidades cazadoras recolectoras de África y Asia.

El último apartado recoge, como caso específico, los elementos definitorios de la ritualidad funeraria en el ámbito de la cultura Ibérica.

1. El fuego en las religiones y sistemas de culto

El fuego y el agua constituyen dos elementos básicos de la concepción del culto y la realización de las prácticas rituales, puesto que como elementos opuestos permiten plasmar diferentes ciclos de creencias como los de vida y muerte. Asimismo, el fuego y el agua son conceptos relacionados con los grandes ciclos mitológicos en sus aplicaciones tangibles: purificación y amortización, en las prácticas rituales.

La base de la importancia del fuego en las prácticas rituales es su carácter transformador, función y acción que encontramos en la mayor parte de los ritos de paso. La atracción del fuego sobre el hombre deriva del hecho de que no es un elemento que se encuentre en la naturaleza, sino que debe crearse/fabricarse. Las sociedades cazadoras-recolectoras no alcanzaron el dominio del fuego hasta el 300.000 a.C. Las primeras estructuras de combustión se documentan en Zhoukoudian (China), Terra Amata (Francia) y Vertesszöllös (Hungría). El registro arqueológico indica el mantenimiento de los hogares en el mismo lugar dentro de los recintos de hábitat, lo que hace pensar que este primer fuego sería de procedencia natural (provocado, por ejemplo, por la caída de un rayo) y que las comunidades depredadoras lo habrían alimentado constantemente por su importancia social y económica.

A partir del momento en que el hombre utiliza el fuego, se produce una transformación de la estructura interna de las sociedades debido a su influencia.

El fuego tenía múltiples aplicaciones como, por ejemplo, la transformación alimenticia, la calefacción, la iluminación, la defensa frente a los grandes depredadores con los que el hombre compartía su hábitat rupestre y, muy especialmente, la posibilidad de alargar el tiempo de relación entre los individuos por la noche, un hecho impensable antes a causa de la oscuridad, y, con él, la cohesión social.

Diferentes escuelas antropológicas han afirmado que el fuego provocó en las sociedades cazadoras-recolectoras la aparición de la tradición y las leyendas por la comunicación que se establecía entre sus miembros en los lugares de hábitat ahora calientes e iluminados.

En el momento en que el fuego fue controlado y el hombre aprendió a obtenerlo en cualquier lugar, se produjo una mejora de las condiciones de vida asociada al desarrollo demográfico del paleolítico superior.

Aunque este tipo de relación entre el fuego y los hombres pueda considerarse propio de sociedades no productoras y/o industrializadas, podemos encontrar diferentes ejemplos que nos indican cómo perduran las acciones indicadas. Por ejemplo, en Roma, las vírgenes vestales tenían como misión mantener encendido el fuego que ardía en honor de la diosa Vesta, una abstracción de las ideas de protección del hogar doméstico transportado al concepto de la fundación del estado romano. Asimismo, la relación de los individuos de un grupo social junto al fuego es un elemento que todavía podemos ver a menudo en el mundo rural, donde las cocinas (el lugar donde arde el fuego doméstico) son los centros de reunión de los integrantes de un grupo social, e incluso en las ciudades, los puntos de fuego de las viviendas, aunque han cambiado a lo largo de los últimos años (braseros, estufas) constituyen igualmente el lugar de convivencia de las unidades familiares.

Es interesante recordar que aunque los hombres hayan controlado el fuego, en la mayoría de los ciclos mitológicos se mantiene la idea de que éste es un elemento de procedencia divina.

Así, en el mundo griego, Prometeo, uno de los titanes, robó el fuego a Zeus y se lo entregó a los hombres. Sin embargo su acción fue castigada por el dios supremo, que lo ató a una roca mientras un águila (símbolo de Zeus) se comía su hígado. Este relato puede enlazarse perfectamente con el concepto del *dios bienhechor* o *dios maestro* de Mesopotamia y Oriente Próximo, puesto que en los ciclos mitológicos surgidos y evolucionados a partir del tercer milenio a.C. en esta región se sacralizó la idea de que todos los avances técnicos habían sido creados por los dioses y entregados a los hombres por las divinidades específicas que se encargaban de la protección de estas actividades, como Reshef en el panteón ugarítico y posteriormente fenicio, dios protector de las actividades metalúrgicas.

La relación entre el fuego y los hombres no sólo se reduce a la idea de la transformación alimenticia o de relación entre los miembros de un grupo, sino que incluye un tercer elemento determinante: el uso del fuego para comunicarse con los dioses.

La mayoría de los ritos y sacrificios utilizan el fuego como elemento de transformación de las ofrendas alimenticias o de precio (por ejemplo, sustancias aromáticas) entregadas por los fieles. El fuego realiza la transformación y purificación de las ofrendas, que ascienden en forma de humo a la bóveda celeste, morada de los dio-

ses. Todos los ritos protohistóricos incluyen entre sus acciones de culto la cremación de las ofrendas.

El fuego permite la purificación de la materia corpórea de origen terrestre para hacerla agradable a los dioses. Incluso en el momento de la muerte, los ritos de cremación de los cadáveres hacen prevalecer la purificación de los restos del difunto sobre la conservación del cuerpo. El hombre es purificado por la acción del fuego y, con posterioridad, del agua, antes de acceder al lugar de reposo de las almas cerca de los dioses, siguiendo un patrón casi universal: fuego como elemento de transformación y ciclo de vida. El fuego, presente en los orígenes de la vida, también se encuentra presente en el momento de la muerte.

El fuego, como elemento inmutable e indestructible que debe considerarse como principio de todo junto al agua, la tierra y el aire, fue definido en el siglo V a.C. por Empédocles de Agrigento, integrante de la escuela o grupo de los pluralistas junto a Anaxágoras, Demócrito y Leucipo.

El pensamiento empedocliano, expresado en sus obras *Las purificaciones* y *Sobre la naturaleza*, se basaba en la contraposición necesaria de los elementos por medio de una relación de amor-odio.

Si bien en la mayoría de las concepciones ideológicas y religiosas el fuego es un elemento bienhechor en tanto que purificador, en otras concepciones místicas o bloques de creencias el fuego se ha asociado a los conceptos del mal y la destrucción. El fuego acaba con la vida cotidiana, produce dolor, angustia y miedo dado que el hombre no puede controlarlo. Así, la destrucción de lo material puede trasladarse a la destrucción de los conceptos espirituales y del alma del hombre como un elemento de castigo.

Tenemos muy presente la idea del fuego como parte integrante del castigo y la destrucción en la religión judeocristiana, el llamado *fuego del infierno*, donde arden de manera permanente las almas de los transgresores de la ley divina que no se han arrepentido de sus pecados. Sin embargo, existen múltiples estructuras ideológicas en las que el concepto del castigo divino se asocia al fuego por su carácter destructivo.

La mayor parte de las estructuras ideológicas religiosas basan la construcción de su mitología y de los ritos derivados en la contraposición de las ideas del bien y el mal, a menudo definidas partiendo de las pautas de comportamiento propias de las estructuras sociales de las que derivan.

Así, determinados tipos de acciones y/o actitudes son sancionadas por la ley divina, y el carácter transgresor de la ley no humana se une a la represión o menosprecio humano y al carácter punitivo supletorio que este hecho re-

presenta para las estructuras sociales en que no todos sus miembros tienen acceso a los conocimientos. Por consiguiente, la superstición constituye uno de los componentes básicos para la formación del conocimiento no cotidiano.

Encontramos la figura del dios castigador, por ejemplo, en la religión hitita, la religión de las ciudades-reino fenicias, la religión de la Grecia clásica y la etrusca. El poder destructivo de los dioses golpea a los hombres cuando éstos se han apartado de la letra y el espíritu de la ley divina, han olvidado los rituales, o bien han atentado contra los representantes de los dioses en la Tierra –los sacerdotes–, sin olvidar el componente político de la religión mencionado anteriormente. Las acciones de castigo de los dioses adquieren siempre la forma del lanzamiento por parte de los seres superiores, del rayo destructor contra los hombres y las ciudades, es decir, del fuego producto de la cólera divina.

Como ejemplo, puede citarse la destrucción de las ciudades bíblicas de Sodoma y Gomorra, donde el fuego apocalíptico de Yahvé puede también interpretarse como un elemento purificador de las acciones inmorales de sus habitantes (Génesis, 19, 24), y, muy especialmente, la plasmación del concepto del Juicio Final, incluido en el Apocalipsis de San Juan (8, 7): “Y el primer ángel hizo sonar la trompeta. Y cayó piedra y fuego, con sangre mezclada, sobre la tierra; y la tercera parte de los árboles se quemó, así como toda la hierba verde”; o en el relato de la destrucción de la ciudad de Jericó por las lenguas de fuego salidas del Arca de la Alianza, un elemento recurrente incluso en la cinematografía moderna (G. Lucas. *En busca del arca perdida*, 1982).

2. La ritualidad

Las estructuras sociales, tanto las simples como las complejas, desarrollan sistemas de relación entre sus miembros con la finalidad de aumentar la cohesión social interna, orientados en muchos casos a superar (de forma, que no de hecho) las diferencias sociales o de clase por medio de la creación, desarrollo, mantenimiento y sublimación de unos tipos concretos de prácticas.

Los sistemas de relación pueden tener como principios ideológicos básicos diferentes motivos como, por ejemplo, el corpus de creencias de un grupo, las relaciones de parentesco o sociales de sus miembros, o los sistemas de dependencia económica.

El elemento básico de reafirmación de las relaciones entre los miembros de un grupo, en el que se traducen las creencias propias de su superestructura ideológica, es el ritual.

Entendemos como *ritual* una práctica concreta, regulada y arraigada, con características específicas según las sociedades estudiadas que permite a los individuos que pertenecen a un grupo social reafirmar su pertenencia y vínculos con los otros miembros del grupo. Es decir, un elemento de convención social como formar parte del grupo se consolida por medio de la realización de un tipo de ritos y/o prácticas en las que creen todos los miembros del mismo.

Si analizamos nuestras estructuras sociales, podemos ver que desde tiempos inmemoriales existen ceremonias y/o ritos que no son estrictamente necesarios para desarrollar las acciones subsistenciales de la vida. Sin embargo, sin ellos no puede entenderse la consolidación de la base del sistema social. Estos ritos son, por ejemplo, el bautismo, la comunión, la confirmación o el matrimonio, en gran medida desvinculados actualmente de su inicial contenido religioso y transformados en obligaciones asumidas o fórmulas de relación social familiar extensa.

Los ejemplos citados no sólo constituyen convencionalismos, sino también el resultado de un sistema de creencias que marca, como ritos de paso, los diferentes estadios de la vida del hombre: el nacimiento, la admisión en el seno de un grupo social; el tránsito de la infancia a la pubertad y, con posterioridad, a la mayoría de edad; la independencia de la estructura familiar mediante el matrimonio y, en último término, los ritos relativos a la agonía, la muerte y el entierro. Los estudios antropológicos y etnográficos nos permiten observar cómo todas las estructuras sociales, desde la Prehistoria hasta la actualidad, han desarrollado ritos de paso para éstas y otras acciones con características diferentes pero con la misma finalidad: reafirmar al individuo como miembro de un grupo social.

Los ritos dependen fundamentalmente de la tradición hecha norma. Junto a este grado ideológico primario formado por la tradición, encontramos los elementos de pensamiento que configuran el bloque principal de creencias de un grupo, por norma general denominado *religión*.

En muchos casos, las prácticas de los ritos y del culto religioso se confunden al basarse en ideas comunes. La diferencia entre las dos se encuentra en el hecho de que mientras los miembros de una comunidad (fundamentalmente en su aspecto lúdico de fiesta) pueden asumir y entender con facilidad los ritos porque proceden de la tradición más ancestral y común –a menudo, fundamentada en los ritos de fertilidad y propiciación agraria, animal y humana surgidos con la organización de las primeras sociedades agrarias en el neolítico–, no entienden todos los compo-

nentes de la religión. En muchos casos, existe una diferencia social entre los integrantes de un grupo motivada por el conocimiento o no de los principios básicos de un bloque de creencias.

El conocimiento religioso se convierte entonces en un elemento clave del poder de una elite del grupo, la cual o bien ejerce directamente el poder político y económico –muchas veces según el ascendente que les da el control del ejercicio de la religión–, como en los palacios mesopotámicos durante el tercer milenio a.C., o bien ayudan a los poderes políticos establecidos –fundamentalmente de carácter absoluto y unipersonal– a mantener el control sobre las estructuras sociales. La monarquía faraónica en Egipto o los imperios mesopotámicos y los principados de las ciudades-reino fenicias constituyen ejemplos muy claros en este sentido.

“En las sociedades preindustriales y de industrialización reciente con muchas relaciones sociales, la *communitas* espontánea parece estar asociada con mucha frecuencia a los poderes místicos, y se considera una virtud o gracia transmitida por los dioses o los antepasados. No obstante, se intenta, por medio de las prácticas rituales impenetrables, en especial en las fases de reclusión liminar, que los dioses o los antepasados aporten a los hombres el concepto de *communitas*. No obstante, no existe ninguna estructura social concreta que se considere el resultado de la expresión de la *communitas* espontánea: más bien se cree que surge en los periodos entre el ejercicio de cargos y estatus sociales, según una práctica conocida como *los agujeros de la estructura social*. En las sociedades industrializadas complejas, todavía se encuentran ejemplos, en los rituales de las iglesias y de otras organizaciones religiosas, de intentos institucionalizados dirigidos a la preparación de la llegada de la *communitas* espontánea.”

V.W. Turner (1988). *El proceso ritual* (pág. 143)

2.1. Ritualidad y sacrificios

En las sociedades con estructuras ideológicas muy estructuradas y apreciadas por sus integrantes, la realización de un culto implica la definición y mantenimiento de unas prácticas rituales muy detalladas.

La tradición y el respeto a las normas establecidas facilitan el reconocimiento y la aceptación del culto por los miembros de un grupo social, profundizándose así en la difusión de los componentes de la religión. En el mundo antiguo, los escritores romanos reconocían a los etruscos como el pueblo que con mayor fidelidad cuidaba de las prácticas rituales. Sin embargo, el hecho de seguir unas normas establecidas puede analizarse perfectamente en otras estructuras sociales como, por

ejemplo, el estudio de la documentación relativa a la religión de las ciudades-reino fenicias (siglos XI-IV a.C.), cuya concepción religiosa era el resultado de la asunción de preceptos provenientes del sustrato semita, de los préstamos o las influencias culturales de los pueblos del mar (siglos XIII-XII a.C.) y de la definición de nuevos rituales para especificar la práctica de la religión en cada una de las ciudades (siglos XI-VIII a.C.).

El profundo sentido religioso y la mezcla de concepciones teóricas que integraban la superestructura ideológica fenicia dio como resultado la especificación de los tipos de prácticas rituales y de culto, consideradas una obligación de los fieles hacia los dioses.

La consumación de un sacrificio cruento con la inmolación de una víctima propiciatoria simbolizaba la comunión con los dioses, puesto que el fiel compartía con ellos el alimento purificado con la cremación. Este tipo de ritos se extendió a otras sociedades de raíz semita y cananea, como se muestra en el sacrificio sustitutorio que Abraham hizo de una cabra después de oír la palabra de Yahvé, la cual impidió que matara a su hijo Isaac (Génesis, 22). La consumición de un cordero en la fiesta de la Pascua hebrea (Éxodo, 12, 128; Levítico, 23, 414; Números, 28, 1625) responde a la misma idea, como también lo es la consagración de la oblea durante la realización de la misa, conmemoración de la Santa Cena (Mateo, 26, 26), en que el pan y el vino se convierten en el medio para poner en común al fiel con la divinidad dentro de la práctica ritual.

La práctica del sacrificio respondía a unos esquemas fijos muy bien definidos que se iniciaban mucho antes del acto concreto con la elección de la víctima a la que se debía alimentar y cuidar específicamente para la práctica ritual.

En un sacrificio semita se distinguen los puntos o fases siguientes: la procesión, en la que toman parte el sacrificador, los portadores de los utensilios del sacrificio (hacha y cuchillo) y los músicos; la designación de la víctima como sustitutoria al pie del altar con la imposición de la mano por parte del oferente; la muerte del animal, producida por degollamiento para que se derrame la sangre, y su decapitación posterior; la ofrenda de la cabeza del animal sobre el altar; la plegaria; la repartición de los restos de la víctima sacrificada; la inhumación de los restos de la víctima y del ajuar que se hubiera utilizado en el ritual; y el levantamiento, según los casos, de una estela votiva conmemorativa del hecho.

Diferentes categorías de sacrificios

Los textos ugaríticos (alrededor del 1300 a.C.) y púnicos (siglos VII-II a.C.) permiten establecer las categorías de sacrificios siguientes: *zbh*, interpretado como un sacrifi-

cio genérico con muerte de una víctima animal; *selamin*, ofrenda pacífica; *kll*, sacrificio completo en que se ofrece una res; *srp*, sacrificio con consumición por el fuego de la ofrenda, similar al holocausto hebreo¹, identificado en Cartago con la palabra *olat*; *sw't*, sacrificio propiciatorio; *slm kll*, sacrificio conclusivo o sustitutivo, y *min-hat*, sacrificio con ofrendas de origen vegetal (leche, aceite, fruta, miel, panes y pasteles de harina).

La realización de un ritual podía ser pública (estatal) o privada, motivada bien por un interés de reparación o de propiciación del oferente ante los dioses.

Un texto púnico del siglo III a.C., conocido como *Tarifa de Marsella*, incluye una serie de normas destinadas a reglamentar los tratos entre fieles y sacerdotes para llevar a cabo los sacrificios, en las que se relaciona con precisión la repartición que debía hacerse de la víctima sacrificada entre los dioses, los sacerdotes y el oferente, detallándose las tasas o contribuciones necesarias para llevarlos a cabo. El cobro de una cantidad para realizar un ritual se conoce ya en el cuarto milenio a.C., tal como se aprecia en el listado de retribuciones compilado por el rey Urukagina de Lagash, hacia el año 2350 a.C. en la Mesopotamia protodinástica.

El análisis de los textos púnicos relativos a las tarifas de sacrificio indica que no existen variaciones según la intencionalidad del sacrificio, el promotor del mismo y las ofrendas entregadas al templo. Se distingue entre sacrificios con ganado y pájaros. Los primeros se dividen en diferentes grupos teniendo en cuenta la especie, el tamaño y el valor monetario del animal: bovinos adultos, ovejas y cabras, cordeiros y cabritos y, los segundos, en aves de corral y de campo. Asimismo, existen otros tipos de ofrendas que incluyen los pasteles, las galletas, la leche y el aceite.

El dios Baal Saphon

La estructura religiosa de las ciudades-reino fenicias se basaba en un sistema de tríadas, unión de las tradiciones propias de Oriente Próximo y de las divinidades nacionales creadas a finales del segundo milenio a.C. Baal Saphon (el señor de la montaña Safo) fue una de las divinidades principales de Tiro, y es un ejemplo de la divinización de lugares naturales en la religión semita. Su culto fue helenizado bajo el nombre de Zeus Kasios Baal Hamon.

Las tarifas de los sacrificios en el templo de Baal Saphon

“[...] Templo de Baal Saphon. Tarifa de pagos establecida por los hombres encargados de los pagos en el templo del señor Halusbaal, el sufete, hijo de Bodtanit, hijo

1. En las religiones semitas, entendemos por *holocausto* un sacrificio conclusivo con consumición por el fuego de la víctima propiciatoria o la ofrenda presentada al dios.

de Bodeshmun y Halusbaal el sufete, hijo de Bodeshmun, hijo de Halusbaal, y sus colegas.

Por un buey, como ofrenda íntegra u ofrenda de sustitución, u ofrenda completa e íntegra, los sacerdotes recibirán diez monedas de plata cada uno. En el caso de una ofrenda íntegra, además de este pago, recibirán carne que pese trescientos. En el caso de una ofrenda de sustitución, tendrán la parte del cuello y la espalda, y el oferente del sacrificio tendrá la piel, las costillas, las patas y el resto de la carne.

Para un cordero de cuernos no despuntados y [...] o un ciervo, como ofrenda íntegra u ofrenda de sustitución, los sacerdotes recibirán cinco monedas de plata cada uno. En el caso de una ofrenda íntegra, recibirán, además de este pago, carne que pese ciento cincuenta. En el caso de una ofrenda de sustitución, tendrán el cuello y la espalda, y el oferente del sacrificio tendrá la piel, las costillas, las patas y el resto de la carne.

Por un cordero o una cabra, como ofrenda íntegra u ofrenda de sustitución, u ofrenda completa e íntegra, los sacerdotes recibirán un siclo de plata y 2 *zr* cada uno. En el caso de una ofrenda de sustitución, además de este pago, tendrán las articulaciones del cuello y los corvejones, y el oferente tendrá la piel, las patas y el resto de la carne.

Por un cordero o un cabrito o un cervatillo, como ofrenda íntegra u ofrenda de sustitución, u ofrenda completa e íntegra, los sacerdotes recibirán tres cuartos de siclo de plata y dos *zr* cada uno. En el caso de una ofrenda de sustitución, recibirán, además de este pago, las articulaciones del cuello y de la espalda, y el oferente del sacrificio tendrá la piel, las costillas, las patas y el resto de la carne.

Por un pájaro *gmn* o un pájaro *ss*, como ofrenda completa e íntegra u ofrenda *ssf* u ofrenda *hzt* los sacerdotes recibirán tres cuartos de siclo de plata y dos *zr* cada uno. El oferente del sacrificio tendrá la carne. Por cualquier otro pájaro u oblación sagrada, u ofrenda de caza, u ofrenda de aceite, los sacerdotes recibirán 10'a de plata cada uno [...]. Por un pastel de leche y grasa, y cualquier sacrificio que tenga que ofrecerse como oblación nutricional [...].

Por un sacrificio que ofrecen personas que carecen de ganado o aves, los sacerdotes no recibirán nada. Cualquier ciudadano e hijo (de una estirpe noble) y participante en un banquete en honor del dios, y cualquiera que ofrezca un sacrificio [...], estos hombres pagarán por sacrificio como se especifica en un documento escrito [...]. Cualquier pago que no se especifique en esta relación se hará de acuerdo con el documento escrito que también se dispone [...] bajo Halusbaal, hijo de Bodtanit y Halusbaal, hijo de Bodeshmun, y sus colegas. Se multará a cualquier sacerdote que aceptara un pago contrario a aquello que se especifica en esta tabla.[...]. Cualquier persona que ofrezca un sacrificio y que no dé el dinero para el pago que se especifica en esta tabla [...].”

Tarifa de Marsella (siglo III-II a.C.). *ANET* (502-503)

Una parte fundamental de los rituales es el empleo del fuego como elemento básico de la purificación. En los rituales incruentos realizados, por ejemplo, en el ámbito de la cultura Ibérica (siglos VI-II a.C.), la cremación se relacionaba con la combustión de sustancias olorosas en diferentes tipos de recipientes, en particular en los *kermoi* y en los pebeteros o quemadores de perfumes con representación plástica de Deméter. Los estudios de Z. Cherif sobre los conjuntos de vasos plásticos encontrados en Cartago indican que, con frecuencia, en el mundo semita se hacían ofrendas por medio de la quema de productos aromáticos de precio, citados, por ejemplo, en los poemas de Ezequiel (“Contra Tiro”, Ezequiel, 26). El material de mayor valor fue el incienso, introducido en Grecia en el siglo VII a.C. para utilizarlo también en prácticas religiosas, según se cita en los poemas de Safo, esencia que, asimismo, se empleaba en los sacrificios hebreos. En el Templo de Jerusalén, había un altar hecho de madera de acacia de un codo de alto y uno de ancho destinado a quemarlo.

“Harás también un altar para quemar incienso en el mismo [...]. Aquí, Aarón hará humear perfume aromático cada mañana, cuando arregle los crisoles. Cuando Aarón vuelva a colocar los crisoles hacia la noche, también los hará humear. Será un perfume constante en la presencia de Yahvé, en vuestras generaciones. No ofreceréis encima del altar ningún otro perfume extraño, ni holocausto, ni oblación, ni derramareis aquí ninguna libación.”

Éxodo (30, 1; 30, 79)

El uso de pebeteros o quemadores de perfumes se documenta en la península Ibérica a lo largo del periodo orientalizante (siglos IX-VII a.C.), con ejemplos destacados en la necrópolis de La Joya (Huelva) y, en el mundo ibérico, en el poblado de La Quéjola (San Pedro), siglo V a.C. El ejemplar de mujer desnuda de La Quéjola que sostiene en sus manos los símbolos de la flor de loto y la paloma puede interpretarse como una representación del ritual de la hierodulia o la entrega personal a la divinidad. La quema de materias olorosas tenía como fin purificar el recinto en que se hacía una práctica cultural.

La importancia del fuego en la realización del ritual no sólo es utilitaria o emblemática, sino que también representa directamente a la divinidad, tal como sucede en el mundo isralita, donde siempre es signo de la presencia divina y, además, resulta común que en los textos bíblicos la llama pase por el centro de las víctimas u ofrendas para sellar el pacto de Dios con los hombres –Éxodo, 3, 2; 13, 21; 19, 18, Números, 16, 35, Deuteronomio 4, 14, Salmos, 17, 9–, indicándose siempre la necesidad de su perennidad en el altar de los holocaustos (sacrificios cruentos).

“Tras la puesta del sol, y en las oscuras tinieblas, apareció un hogar humeante y un fuego flameante, que pasó entre los trozos de las víctimas. Aquel día, Yahvé hizo un pacto con Abraham, y le dijo: –A tu descendencia he dado esta tierra desde el río de Egipto hasta el gran río, el Éufrates”.

Génesis (15, 17)

“Yahvé dijo a Moisés: da estas órdenes a Aarón y a sus hijos y les dices: –Ésta es la ley del holocausto: éste quemará encima del hogar del altar desde la noche hasta la mañana, y el fuego del altar deberá estar siempre encendido.”

Levítico (6, 12)

El carácter sagrado del fuego hebreo se cita también en la admonición destinada a prohibir que el sábado se encienda el fuego con finalidades culinarias: “el sábado no encenderéis el hogar en ninguna de vuestras casas” (*Éxodo*, 35, 3).

En la Grecia clásica, el ritual alcanzaba la misma especificidad que en Oriente Próximo, a causa de la complejidad del sistema ideológico griego. Con frecuencia los sacerdotes llevaban a cabo los rituales; sin embargo, su participación no era absolutamente necesaria, dado que el rey, el jefe de la tribu o cualquier miembro de una estructura social o familiar podía realizarlos.

Sólo la impureza restaba la posibilidad de que un fiel llevara a cabo un acto religioso. Los motivos más frecuentes de contaminación eran el homicidio, el aborto, el contacto físico con los muertos y las relaciones sexuales; en otros casos, se exigía la abstinencia sexual o la virginidad para realizar determinados ritos.

Los sacrificios tenían características específicas por lo que respecta a las ofrendas y su desarrollo, dependiendo del dios a quien se dirigían las súplicas. Por ejemplo, para las divinidades del mundo de ultratumba, o bien aquellas a las que se asignaba una morada subterránea, los sacrificios tenían lugar por la noche; los altares tenían un orificio por donde se derramaba la sangre que llegaba al suelo y se escurría en su interior, puesto que uno de los aspectos primordiales del sacrificio era el momento de degollar a la víctima.

Los tipos de ofrendas más características eran los animales, especialmente el cordero, sacrificado siempre con la cabeza mirando hacia el suelo. Sin embargo, se admitían también las ofrendas vegetales, propias de los sistemas de creencias más arcaicos vinculados con los ritos de fertilidad. Por este motivo, la uva, la lana mojada en aceite, la miel o los pasteles se citan con frecuencia como parte de las ofrendas rituales.

3. El niño

El ciclo de la vida se basa en el concepto de las tres edades del hombre: infancia, madurez y vejez, una división que se ha empleado para establecer distintas clasificaciones conceptuales a partir de su aparición en el pensamiento filosófico griego. Los tres estadios tienen reconocimientos sociales diferentes, según la pertenencia del individuo a un grupo cultural, un área geográfica y una etapa específicas. Asimismo, en los tres casos puede analizarse la existencia de ritos concretos relacionados con la edad cronológica del individuo y su papel dentro del grupo. Estos ritos de paso tienen lugar en el primer periodo, el del niño, a partir del momento del nacimiento.

En este apartado, tratamos los ejemplos más característicos de los ritos relacionados con los recién nacidos, los niños y los jóvenes, derivados en buena parte de concepciones místicas de raíz agraria, puesto que el neonato como símbolo de la vida es la expresión de la regeneración de un grupo social.

3.1. Los ritos del nacimiento y la fertilidad humana/animal

A raíz de la organización de las primeras sociedades cazadoras-recolectoras, la preocupación básica desde un punto de vista ideológico de las comunidades fue la obtención y mantenimiento de la protección supraterranal de la fertilidad humana, agraria y animal. Esta idea condicionó el surgimiento de las primeras representaciones antropomorfas de las divinidades, fundamentalmente femeninas, dado que, para las sociedades paleolíticas y neolíticas, la mujer era la figura más importante del grupo como transmisora de la vida.

A pesar de la progresiva complejidad de los sistemas ideológicos de las sociedades jerarquizadas y estatales, la importancia de la agricultura como elemento básico de la economía mantuvo la figura de las divinidades protectoras de la fertilidad en el panteón y en los rituales religiosos. Si analizamos la estructura de las prácticas religiosas de la sociedad occidental hasta nuestros días, veremos cómo buena parte de las actividades que se llevan a cabo esencialmente en el ámbito rural (procesiones, romerías, etc.) todavía son un trasunto de las prácticas de la fertilidad, puesto que a pesar de la sustitución de un culto politeísta por otro monoteísta, buena parte de las advocaciones todavía se dirigen hacia la protección de la fertilidad. Fiestas como las dedicadas a San Isidro Labrador constituyen elementos exponenciales de este

hecho. La humanidad se continúa moviendo por el ciclo estacional agrario de producción de alimentos.

3.1.1. Los ritos del nacimiento

Los ritos del nacimiento de la mayoría de las estructuras sociales de raíz económica agraria se relacionan directamente con la concepción de la fertilidad.

Dentro de esta idea, predomina el concepto de la tierra-madre o diosa Tierra, hecho que condiciona que la mayor parte de los ritos en que toman parte los neonatos o con los que están relacionados tengan como punto de confluencia el concepto de la tierra, generadora de vida.

En un trabajo clásico, A. Dietrich indicó que la mayoría de las expresiones religiosas relacionadas con el nacimiento podían agruparse en tres ideas: la ubicación del neonato sobre el suelo de la vivienda familiar; el entierro en este lugar de los individuos perinatales mediante el ritual de la inhumación, con frecuencia diferenciada del tratamiento funerario de los adultos que solía ser el de la cremación o incineración en la mayor parte de las sociedades prerromanas; y la disposición sobre el suelo de la vivienda de los enfermos o difuntos para pedir la curación a la diosa de la tierra, o bien para facilitar el retorno del difunto a su seno. La divinización de la tierra se concretó en diferentes cultos como el de Gaya en Grecia, definida por Hesíodo y tratada como la *tierra madre de todo* por Esquilo.

“¡Oh célico éter, ráfagas del viento, aligeras y fuentes de los ríos, e innúmeras risadas de las marinas ondas! ¡Oh tierra omnípara, disco solar omnividente! ¡Oíd; miradme cómo de los dioses padezco dios!”.

Esquilo. *Prometeo* (88)

Mircea Eliade reunió una vasta relación de tradiciones culturales en que las mujeres daban a luz directamente en el suelo para facilitar la relación entre el parto y el concepto de la tierra con fuente de la vida. Se conocen ejemplos en lugares y cronologías tan distintas como China, entre los maoríes de Nueva Zelanda, India, Norteamérica y América, así como en diferentes regiones de la Europa centrorienta y Escandinavia en la Edad Media.

El concepto de dar a luz en el suelo se refleja en la iconografía de las diosas de la fertilidad desde el neolítico, por ejemplo, en las figuras de arcilla de Munhata (Jordania) y Catal Hüyük (Anatolia) en las que se muestra la acción del parto con la mu-

jer arrodillada o sentada en el suelo. Una vez finalizado el parto, el recién nacido debía ser reconocido por su progenitor, hecho que significaba la transmisión del derecho de ciudadanía o de la condición de miembro de un grupo.

A lo largo del neolítico, y hasta la consolidación de las sociedades estatales con preeminencia de la figura del varón asociado al poder político, la transmisión del derecho de ciudadanía era fundamentalmente matrilineal, como también lo era el lugar de residencia, esencialmente matrilocal, expresión del papel predominante de la mujer en las primeras sociedades agrarias según la relación mística que estos grupos de población tenían con el concepto de la fertilidad.

Con posterioridad, la vía de transmisión paterna se impuso sobre la materna, hecho que tuvo una especial incidencia en el cambio de los sistemas religiosos en Oriente Próximo, donde las divinidades femeninas principales y protectoras de la ciudad fueron progresivamente sustituidas en el seno de las tríadas principales (dos principios masculinos y un principio femenino) por las divinidades masculinas, especialmente las fecundadoras de la divinidad principal (la semilla, –germinación– y no el parto, pasaba a ser el elemento básico de la fertilidad), que con rapidez se decantaron hacia el concepto de hijo-fecundador de la madre o divinidad femenina principal. Los ciclos agrarios, de concepción femenina en su inicio, pasaron a ser entonces partes fundamentales de los ciclos mitológicos y de las atribuciones de los principios masculinos.

Los rituales de reconocimiento eran muy variados. El más común consistía en que el padre levantaba del suelo al neonato como símbolo de reconocimiento y de aceptación de la fecundidad de la Tierra. En la Grecia clásica, a lo largo del ritual de la *anfidromia*², celebrado entre el quinto y el séptimo día posterior al nacimiento, el recién nacido era reconocido por el padre como su hijo y, a partir de aquel momento el progenitor perdía el derecho de desprenderse de él. Como resultado de este ritual, el neonato era admitido dentro del *genos* y el *oikos*.

Los neonatos no reconocidos se depositaban otra vez en el suelo, en pequeños hoyos o nichos excavados expresamente. Esta acción simbolizaba el retorno del nuevo ser a la Tierra de donde procedía para que la divinidad decidiera su destino: si debía morir, o bien sobrevivir. El bebé que conseguía sobrevivir a la exposición ritual volvía a nacer y, como consecuencia de este hecho (doble nacimiento), tenía ventaja sobre el resto de los niños de la comunidad.

2. En Grecia, en el ritual de reconocimiento y presentación se acercaba al niño al fuego sagrado para que quedara bajo la protección de Hestia, divinidad protectora de la casa, que exigía pasar su cuerpo sobre una llama como señal y símbolo de purificación, puesto que, de hecho, el término *anfidromia* significa ‘correr alrededor del hogar’.

El abandono del neonato

La figura del abandono del neonato es muy frecuente en los mitos de los héroes fundadores, dado que una buena parte de los dioses o personajes heroicos o mitológicos de las culturas clásicas como Zeus, Atis, Perseo, Edipo o Rómulo y Remo fueron abandonados, aunque consiguieron salvarse y cumplir su destino.

En Atenas, el niño no reconocido era depositado junto a un camino o vía principal en el interior de un contenedor cerámico (*pithoi*). Este niño, rechazado por su familia, podía morir y, en ese caso, la vasija de cerámica servía de contenedor funerario (*enchytrismos*), o bien podía ser recogido y adoptado por otra familia como miembro de pleno derecho, o lo protegía para servir como esclavo. No obstante, la mayor parte de los niños expuestos eran ilegítimos, como se explica en las obras de Aristófanes (*Las tesmoforias*, V. 505-509; *Las ranas*, V. 1190).

A veces, era el conjunto de la comunidad la que podía aceptar o no a los recién nacidos, como en Esparta, donde las mujeres que habían asistido al parto frotaban el cuerpo del niño con vino para detectar signos de epilepsia o enfermedades y, en el caso de que fuera así o si el neonato era deforme, el consejo de los ancianos de Esparta –*gerusia*– decretaba su traslado al Apotetas, un precipicio situado en el monte Taigeto, desde donde eran arrojados.

“Una vez nacido el niño, el padre no era dueño de criarlo: lo tomaba y lo llevaba a un lugar llamado leskhe, donde se sentaban los más ancianos de cada tribu. Éstos examinaban al niño: si estaba bien formado y era robusto, daban orden de criarlo, le asignaban uno de los nueve mil lotes de tierra. Si era mezquino y deforme, le enviaban a las llamadas Apotetas, una sima cerca del Taigeto, puesto que no había ninguna ventaja ni para él ni para el estado en que viviera, si desde el principio no estaba bien dotado para tener una buena constitución y robustez. Por el mismo principio, las mujeres no lavaban a los bebés en agua, sino en vino, haciendo así una prueba de su temperamento. En efecto, dicen que los niños epilépticos y enfermos con el vino puro tienen convulsiones y pierden los sentidos, pero los sanos más bien se templan y endurecen su constitución.”

Plutarco. *Licurgo* (16)

La propia acción del parto era considerada impura en el mundo griego, puesto que cualquier nacimiento comportaba una mácula para la madre y la vivienda, aunque la mujer hubiera sido asistida en el parto por las mujeres mayores de la casa (*maia*) y una cortadora del cordón umbilical (*omphalotomos*).

Después del parto se realizaba un ritual de purificación de la casa. Se hacía partícipe a la familia del sexo del neonato mediante la colocación de una rama de olivo o una cinta de lana encima de la puerta, ya fuera macho o hembra, y recibía su

nombre, por regla general el del abuelo paterno, según explica Aristófanes (*Las nubes*, v. 60-65).

Diferentes rituales griegos se refieren al acto de la adopción, en el que la protagonista era especialmente la madre adoptiva que solía hacer pasar entre sus piernas al bebé o niño ahijado para simular un parto.

La adopción de Heracles

En la mitología griega, Hera se convirtió, a petición de Zeus, en madre adoptiva de Heracles por este sistema, aunque otras leyendas indican que fue Hermes quien consiguió que Hera lo amamantara sin que Heracles lo supiera, hasta el momento en que la diosa, cuando se percató, lo separó de su pecho y la leche que cayó formó la Vía Láctea.

Los mitos de adopción son frecuentes en la mitología y en los textos antiguos. Así, son bastante conocidos los relatos sobre la adopción de Moisés por la hija del faraón, o el origen de Ester (*Ester*, 2, 58).

“Bajó la hija del faraón a bañarse al río, y sus doncellas se pusieron a pasear por la orilla. Vio la canasta entre las plantas de papiro, y mandó a una de sus doncellas para que se lo llevara. Cuando la abrió, vio que el niño lloraba y, compadeciéndose de él dijo: es un hijo de los hebreos. La hermana del niño dijo entonces a la hija del faraón: ‘¿Quieres que vaya a buscar entre las mujeres de los hebreos una nodriza para el niño?’[...]. La hija del faraón le dijo: ‘Ten a este niño, críalo, y yo te haré merced’. La mujer tomó al niño y lo crió. Cuando fue mayor, lo llevó a la hija del faraón y para ella fue como un hijo”.

Éxodo (2, 5-10)

Los ritos de adopción también se citan en relación con personajes reales en otras estructuras sociales, como por ejemplo, Sargon I, rey de Acad (2335-2279 a.C.) quien, según la tradición, fue salvado de las aguas. En este caso, probablemente tenemos un ejemplo de divinización del origen del rey configurado después de su ascenso al poder, puesto que en principio Sargon sólo era un funcionario de la corte del rey Ur-Zababa en Kish.

3.1.2. Los festivales

En el mundo clásico y en los estados del área de Oriente Próximo, los festivales eran un grupo de prácticas rituales y culturales celebradas de manera periódica en

honor de una o varias divinidades, a menudo relacionadas con los ciclos de la fertilidad agraria o animal de carácter estacional.

Dentro de la estructura religiosa de las ciudades-reino fenicias, los festivales más importantes relacionados con el ciclo agrario eran las Adonías³.

El mito se conoce a partir del relato griego, basado, según Hesíodo, en una leyenda siria no anterior al siglo VI a.C. en su versión definitiva, aunque el teóforo se conoce ya en el tercer milenio a.C. en Oriente Próximo y aparece en textos fenicios de los siglos VIII y VII a.C. La figura del cazador fracasado que representa es un concepto común a otras divinidades orientales como Atis y Dumuzi-Tamuz. Es especialmente importante su asimilación al concepto de la resurrección, dado que la dualidad *muerte-vuelta a la vida* se refiere la cosecha y la siembra.

El ciclo agrario de Adonis tiene su expresión principal en los festivales de las Adonías que pueden considerarse tanto un triduo honorífico (hierogamia, muerte y entierro) como un rito exclusivamente funerario (procesión fúnebre e invitación al retorno), celebrados el mes de julio, puesto que su muerte se hacía coincidir con la siega y su resurrección se vinculaba con el periodo de la vendimia en el mes de septiembre, estableciendo un paralelismo entre el color rojo del vino y la sangre de Erynome, a quien Zeus habría forzado, resultando de esta unión con violencia el nacimiento de Adonis.

Este rito es muy parecido al del Baal ugarítico donde el ciclo de vida y muerte refleja la visión poética del final de la vida vegetal en verano y el retorno de las lluvias fecundadoras en otoño.

Las Adonías en Biblos

En Biblos, los festivales de las Adonías tenían lugar durante la conjunción de la visión de la estrella Sirio, la llegada de los vientos alisios, y el momento en que el río Nahr Ibrahim (llamado Adonis) adquiría un color rojo por el arrastre de bermellón de las tierras vecinas, interpretado como la sangre del dios herido por el jabalí de su leyenda. Las fiestas duraban ocho días, los cuatro primeros dedicados a la expresión del dolor por la muerte del dios, y los siguientes de gozo por su resurrección. El elemento más significativo de los festivales eran los llamados jardines de Adonis, plantaciones de semillas que se hacían crecer con rapidez mediante el riego con agua caliente; las flores así obtenidas se marchitaban también muy pronto, simbolizando la totalidad del ciclo.

3. El nombre de Adonis ('mi señor') proviene, según Aristófanes y Luciano, de los gritos que lanzaban a los fieles en el transcurso de las fiestas en honor del ciclo de resurrección de esta divinidad: *A-du-ni-ih-a* ('mi Señor está vivo').

La relación con el vino que encontramos en las Adonías permite la identificación entre los rituales de Adonis y Dionisio, tanto por lo que respecta a su uso en las libaciones sacras, como al concepto del inicio del año con la vendimia, las prácticas de la bebida hasta la embriaguez como forma de honrar a la divinidad, y las uniones sexuales entre los fieles bajo los efectos del alcohol.

Una fiesta estacional similar que recreaba el mito de la muerte y resurrección de Baal en relación con el ciclo vegetal tenía lugar en Biblos, donde también se conocía a este dios con la expresión *dios de la tormenta* (Baal Saphon). Su dominio sobre la tormenta, las nubes, la lluvia y la nieve, demuestra el carácter agrario de esta fiesta, ejemplificación de la acción benefactora de la lluvia sobre la fertilidad de los campos, e imagen de la semilla entrando en los surcos como reflejo de la fertilidad humana. Durante su ciclo destaca la representación de la muerte y resurrección, momento en que se enfrenta a Môt en la lucha por la vida, expresado en una estructura poética muy próxima al ciclo Osiris-Seth-Isis en Egipto.

La identificación de Baal con Haddu

El esquema fertilizante de Baal se organizó en el panteón de Ugarit a lo largo del segundo milenio a.C. Bajo este concepto, se identificó con Haddu, el dios de la tormenta. Esta atribución ha propiciado que se haya relacionado, por lo que respecta al contenido y atributos del culto, con el Haddad mesopotámico y el Teshub anatólico. Este último, como divinidad principal del mundo hitita, tuvo una importancia básica en el área norte de Oriente Próximo durante el periodo de expansión del reino de Hatti (siglos XV-XIII a.C.).

Dentro de los ciclos mitológicos relacionados con la fertilidad, en el ámbito cronológico y territorial de las ciudades-reino fenicias destaca la perduración de la tradición de las diosas-madre mesopotámicas, cultos originarios derivados de la importancia de la figura femenina dentro del ciclo de la fertilidad agraria.

Astarté es la divinidad femenina dominante de los panteones de las ciudades de Tiro y Sidón. Su culto se documenta en el tercer milenio en Ebla y en Mari, ciudad considerada como la villa sagrada de Astarté, hasta el bronce tardío. Gradualmente, asume funciones de divinidad astral, de la guerra y del amor/fecundidad en sus representaciones como diosa desnuda, como es el caso, en la península Ibérica, de las figuras de Astarté de El Carambolo (Sevilla) y La Quéjola (San Pedro, Albacete). Sus atributos son la estrella, el planeta Venus y el creciente lunar en tanto que divinidad celeste, que puede relacionarse con Urania y Selene; el león y las armas como divinidad guerrera; y el betilo. Un rasgo significativo de su ciclo mitológico es la rela-

ción con el mundo infernal (Astarté de las tumbas), característica tomada de su identificación con la Attartu ugarítica a partir del mito de la resurrección de Baal.

Las dos características indicadas (fertilidad y muerte) se juntan en la inscripción funeraria del sarcófago del rey Tabnit I de Sidón.

“(...) Yo, Tabnit, sacerdote de Astarté, rey de los sidonios, hijo de Eshmunazar, sacerdote de Astarté, rey de los sidonios, reposo en este sarcófago. Seas quien seas quien encuentres este sarcófago, ¡oh!, no lo abras y no me molestes, puesto que no hay plata cerca de mí, no hay oro cerca de mí, ni ningún objeto de precio. Sólo yo reposo en este sarcófago. ¡Oh!, no lo abras y no me molestes, dado que es un hecho abominable para Astarté, y si osas abrirlo y molestarme, que no tengas primogénito entre los vivos bajo el sol, ni lugar de reposo entre los Refaim [...]”

De hecho, y con las fiestas particulares ya indicadas, en todos los festivales fenicios se hacía referencia, de una manera destacada y explícita, a la representación de los mitos de la vida como elemento clave de la regeneración de las personas y los estados. Las fiestas propiciatorias de la fertilidad servían para cerrar ciclos anuales (a veces, sin que se hubieran cumplido los ciclos astrales basados en el sol o la luna) como fórmula para obtener la ayuda o los bienes que las divinidades entregaban a su pueblo.

Fiestas cíclicas

Las fiestas del calendario litúrgico, conocidas a partir de los textos luvitas de las inscripciones de la ciudad neohitita de Karatepe, eran fundamentalmente tres: la fiesta del año nuevo en que se celebraría, según el origen indoeuropeo de los luvitas, en el solsticio de invierno; la fiesta de la poda, realizada al final del invierno, y la fiesta de la vendimia, al final de verano. Otras festividades importantes, conocidas a partir de inscripciones chipriotas serían la ofrenda a Samas y la fiesta de la luna llena.

En la Grecia clásica, los festivales más importantes eran los misterios de Eleusis, celebrados durante el mes de *Boedromion* (septiembre). La esencia de esta fiesta era la representación del ciclo mítico del rapto de Koré/Perséfone por Hades, la búsqueda que realiza Deméter de su hija, y la relación de estas ideas con el ciclo agrario de muerte y resurrección representado por las estaciones fértiles y las no fértiles.

Los misterios de Eleusis empezaban con una procesión ritual de los objetos sagrados desde Eleusis a Atenas, donde se depositaban en el *Eleusinion*. Al día siguiente, todos aquellos que querían ser iniciados pronunciaban las frases rituales, se purificaban con un baño en el mar y sacrificaban un cochinillo. Al sexto día, la procesión regresaba a Eleusis, donde después de un día de ayuno ritual, se desarrolla-

ban las iniciaciones místicas a lo largo de dos noches, en las que se representaban los ciclos de la fertilidad con varias implicaciones de carácter sexual.

Entre los días once y trece del mes de *Pianepsion* –en octubre– tenían lugar las fiestas en honor de Deméter Tesmófora, celebraciones que recibían el nombre de *Tesmoforias*, una fiesta dedicada exclusivamente a la protección de la fertilidad de los campos y las mujeres.

Esta fiesta femenina estaba exclusivamente reservada, según explica Aristófanes, a las mujeres atenienses casadas, estando totalmente prohibido el acceso a los hombres. La fiesta incluiría la abstinencia sexual de las mujeres en los días anteriores a la misma. El primer día recibía el nombre de *Anodos* (la subida), momento en que se practicaba un ritual agrario que consistía en sacar a la luz objetos enterrados cuatro meses antes, considerados ofrendas a Hades en recuerdo del rapto de Koré. El segundo día, denominado *Nestia* (el ayuno), las mujeres no tomaban ningún alimento, puesto que se celebraba el luto de Deméter por la pérdida de su hija; y el tercero, *kalligenia* (la que genera niños bonitos) las mujeres hacían sacrificios cruentos, lo que les estaba prohibido el resto del año, aunque el sacrificio de la víctima propiamente dicho lo hacía un sacerdote o sacrificador (*mageiros*), y culminaba con una presentación de ofrendas alimenticias a Deméter, entre las que se encontraban los frutos de la tierra, las papillas y el queso.

Este día significaba la vuelta de Kóre y el inicio de la fecundidad. Una vez finalizada esta presentación, se realizaban diferentes ritos de carácter sexual pensados para promover la fertilidad de las mujeres recordándose así que el elemento principal del matrimonio en Atenas era la procreación. Debemos tener en cuenta que en esta fiesta sólo participaban las mujeres casadas, tal como refleja Esquilo.

“La madre no engendra lo que se denomina su hijo, sino que es la nodriza de la semilla hace poco sembrada. Quien siembra es el hombre: ella, como una extranjera por un extranjero, salva al hijo”.

Esquilo. *Euménides* (v. 658-661)

Otras fiestas estacionales griegas vinculadas a la fertilidad eran las *Pianepsies*, un rito arcaico relacionado con la siembra de las semillas celebrado en honor de Apolo, en la que destacaba la ofrenda de diferentes presentes relativos al campo, como las habas (*pyanoi*), las legumbres y el trigo, así como la procesión de ramas de olivo y frutos, según explica Plutarco (*Vida de Teseo*, 22). La fiesta de las *Haloas*, celebrada el mes de Poseidón (diciembre) tenía como objetivo la preservación de las semillas plantadas en el suelo, como las *Tesmoforias*; ésta era también una fiesta esencial-

mente femenina, con exclusión de los hombres, aunque las representaciones del falo tenían un papel importante.

Dionisio era el centro de una serie de fiestas desarrolladas preferentemente en el Ática. El ritual de las *Oscoforias* en honor de Dionisio, era una procesión de jóvenes encabezada por dos *anfithaleis* (niños que todavía tenían padre y madre). En esta fiesta se paseaban ramas de viña y se realizaban diversas libaciones. Las *Antesterias* se celebraban durante el mes de *Antesterion* (febrero) y se centraban en el vino, se hacían ritos de obertura de *pithoi* para recuperar el vino obtenido en la cosecha anterior, la consumición ritual del líquido, y una procesión muy alocada en la que también tenía lugar una relación hierogámica. Las *Dionisias* agrarias, celebradas el mismo mes, se centraban también en los procesos agrarios.

3.1.3. Los ritos hierogámicos

El *matrimonio hierogámico*, o matrimonio sagrado, entendido como la unión física entre el rey y la diosa (simbolizada y substituída por la reina o una sacerdotisa) tenía como objetivo asegurar la abundancia del estado y de la población.

En el momento en que se realizaba el ritual del matrimonio sagrado, el monarca asumía el título de sacerdote de la divinidad, y su reinado estaba desde entonces bendecido por el favor de los dioses, como es el caso de *Yehawmilk* de Biblos, rey por la gracia de la diosa Baalat Gubal. Esta divinidad, en su papel principal, puede relacionarse con la Inanna sumeria, la Ishtar de Babilonia y Asiria, la Hathor egipcia, con quien se la asimila en Egipto a partir del Imperio Medio (la influencia de la divinidad de Biblos es muy fuerte en el periodo amarniano –siglo XIV a.C.–, según se desprende de la correspondencia entre el rey de Biblos y el faraón), y con la Isis egipcia (la relación de Isis-Hathor con Biblos se testimonia en el relato del mito de la resurrección de Osiris).

Las asociaciones evidencian la existencia de unos principios básicos en el área de Oriente Próximo, con independencia de la realidad política, fruto de las bases agrarias comunes de las estructuras religiosas divididas por condicionantes étnicos y políticos.

El matrimonio hierogámico de Melkart

La figura de Melkart (Mlqrt), conocido como *el rey de la ciudad, el gobernador de la ciudad, y el señor de Tiro* (Baal Tsor) se introdujo repentinamente en el panteón de Tiro hacia el año 1200 a.C., puesto que no se basa en ninguna tradición conocida

en Oriente Próximo con anterioridad. A raíz de la progresiva importancia política y económica de Tiro, su figura asumirá partes del culto y elementos propios de los de Adonis y Eshmun, como la celebración anual de la fiesta de agradecimiento agraria (*egersis*) hecha en el mes de Perititos (enero-febrero). En ésta, la inmolación del dios mediante su cremación ritual buscaba reafirmar el carácter de la inmortalidad con raíces en el ciclo agrario, incluidas en el concepto del matrimonio sagrado, que en el mito de Melkart podría hacerse mediante la unión de la diosa Astarté con el rey, un sufete (magistrado) o un sacerdote, según las ocasiones y el lugar de culto, que respondería al título de *nqm'lm* ('rescatador de la divinidad'), documentado en diferentes inscripciones de Rodas y Chipre.

Las referencias al matrimonio hierogámico son frecuentes en las mitologías mesopotámica y clásica. En el templo de Baal en Babilonia, había una mujer elegida entre todas las del reino que habitaba allí permanentemente, considerada la mujer con que se acostaba el dios y, dado que era consorte de la divinidad, no podía mantener relaciones sexuales con ningún hombre.

La misma tradición se cumplía en Egipto durante el Imperio Nuevo, y una mujer permanecía en el templo de Amón en Tebas como esposa humana del dios, recibiendo el nombre de *esposa divina*. Asimismo, la religión griega del periodo clásico mantuvo la figura del matrimonio hierogámico con la unión del dios Dionisio con la reina o con una sacerdotisa. En esta cópula, el dios, por norma general representado por una imagen, era sustituido por un hombre. La importancia de este ritual se constata por el hecho de que la relación tenía lugar en una cámara del *Pritaneion*⁴ (prítaneo).

No obstante, la fiesta hierogámica más importante en el mundo griego tenía lugar durante la celebración de los misterios de Eleusis con la cópula de un hierofante con la sacerdotisa de Deméter en representación de la relación entre Zeus y Deméter. Aunque la unión era más simbólica que carnal, se presentaban a los fieles las espigas de trigo como fruto de esta relación, espigas que, según explica Homero en el *Himno a Deméter*, se paseaban en un *kálathos*, símbolo de la diosa.

Los ritos que buscan la fertilidad mediante las prácticas sexuales se conocen en muchas estructuras religiosas de diferentes áreas geográficas y cronologías. Podemos encontrar ritos similares entre los incas del Perú –que casaban a una doncella con un monolito de piedra ligeramente antropomorfizado que representaba al dios Huaca, y en el que se asegura que la virginidad terrenal de la joven debía mantener-

4. El edificio del *Pritaneion* se consideraba el centro ideológico de la ciudad, puesto que en su interior se encontraba el fuego de Hestia, protector de la ciudad. En Atenas, el *Pritaneion* era la sede del arconte epónimo, y el lugar de reunión del tribunal de los éfetos y de los pritaneos o magistrados supremos.

se después de la ceremonia-; o en los ritos de boda entre la diosa de la tierra y Dharma, dios del sol, entre las comunidades uraones de Bengala.

Algunas fiestas hierogámicas griegas

Otros ritos hierogámicos en la Grecia clásica eran la fiesta de Gamelia o Teogamia que festejaba la unión divina entre Zeus y Hera, y la fiesta de las Lenaías, un rito de carácter orgiástico relacionado con Dionisio, donde el consumo del vino desembocaba en el delirio báquico y orgiástico de las ménades o bacantes.

Asimismo, mientras que en la etnia ewe (África occidental) se ofrecen jóvenes al dios Pitón en el momento en que se inicia la germinación de los campos, en China se realizaba la cópula generalizada de los jóvenes sobre los campos con el fin de ayudar a la regeneración de la tierra. Ritos similares se conocen también entre los indios pipiles de América central y en los nativos de Java (Indonesia). Autores como J.G. Frazer han documentado la existencia de ritos de sexualidad relacionados con la fertilidad en varias regiones de Europa central y oriental, como Silesia (Alemania) y Ucrania.

En diferentes ocasiones, la representación de los mitos hierogámicos daban paso a la realización de grandes orgías que, asimismo, representan la realización del transvase de la fuerza generativa entre hombres y mujeres.

Las orgías se conocen en diferentes estructuras sociales y se han documentado ejemplos en lugares tan distintos como Bali o la India hasta fechas muy recientes, y en varias regiones de Europa en la alta Edad Media, hasta el punto que fueron objeto de condenas por parte de la Iglesia en concilios como el de Auxerre (Francia) en el año 590.

El estudio de las fiestas de primavera y verano en las tradiciones de la Europa occidental indican la realización de prácticas propiciatorias de la fertilidad bajo diferentes conceptos, como el nombramiento de un rey y una reina del mes de mayo (en clara alusión a la germinación de los campos y el florecimiento de los árboles), o bien de los novios de Pentecostés con el mismo sentido.

Estas representaciones fundamentalmente alegóricas se mantuvieron ampliamente en las fiestas populares de los pueblos europeos al final de la cosecha del cereal o en la vendimia y la primera obtención del mosto y el vino joven. La concentración de las fiestas populares alrededor del solsticio de verano puede considerarse la perduración actual de los ritos de fertilidad hierogámicos, puesto que juntan los elementos tradicionales de raíz agraria con las muestras de piedad religiosa referidas a las divinidades protectoras de los lugares y sus habitantes. En este caso específico, la tradición judeocristiana se ha superpuesto a los ritos de raíz pa-

gana y ha convertido una fiesta propiciatoria de la naturaleza en un rito de agradecimiento.

3.1.4. La prostitución sagrada

La prostitución sagrada era una práctica de carácter religioso, pero también económico, por la cual los fieles demostraban su supeditación a la divinidad y realizaban el sacrificio de la entrega de su cuerpo.

En las ciudades-reino fenicias los sacerdotes, llamados *qds* ('santos'), tomaban parte en los rituales de prostitución sagrada al lado de las *qdst*, identificadas como prostitutas sagradas, que ejercían la prostitución en el templo con extranjeros como manera de honrar a una divinidad, especialmente a Astarté.

Luciano de Samosata indica que el rito de la prostitución con extranjeros era practicado por parte de todas las mujeres que no querían ofrecer sus cabellos a Afrodita (Baalat Gubal).

"[...] ellos se afeitan la cabeza como los egipcios en el rito de la muerte de Apis. Las mujeres que rechazan cortarse los cabellos están castigadas de la manera siguiente: se expone su belleza en venta durante todo un día, pero el mercado está abierto sólo a los extranjeros y el salario de estas mujeres se entrega como ofrenda a Afrodita [...].

Luciano de Samosata. *La diosa siria* (6)

Se documenta también la ofrenda de la virginidad en el templo por parte de las mujeres que se casaban inmediatamente después de la cópula con un hombre diferente a aquel con el que habien tenido su primer conocimiento carnal; y la prostitución masculina y femenina de carácter permanente al servicio de una estructura religiosa, con la creencia de favorecer la fertilidad.

Las diferentes palabras utilizadas para referirse a los participantes en los actos de prostitución sagrada indica la complejidad del rito: jóvenes vírgenes y doncellas/servidoras de Astarté (las jóvenes y las mujeres), y servidores de Astarté (los hombres y los pederastas). La relación entre las prostitutas y el templo donde servían podía convertirse en una dependencia a largo plazo, como demostraría el acto de ofrendar en el templo a los niños nacidos de las prostitutas sagradas, conocido a partir de los textos legislativos neoasirios, y de las referencias a la existencia de dos hierodulas, madre e hija, en el templo de Astarté en Eryx (Sicilia).

La prostitución de raíces religiosas se creía fundamentada, según Apolodoro (*Bibl*, III, 14:3), en el mito de las hijas de Kinyras, que practicaron la prostitución con extranjeros después de haber ofendido con un *hybris* a la diosa Astarté. Herodoto (*Los nuevos libros de la Historia*, I, 199) la mencionó en los templos de Ishtar en Babilonia y Chipre, practicada tanto por las fieles como por los *hierodulos* (esclavos sagrados para el trabajo sexual) masculinos y femeninos, conocidos también en Israel y en otros lugares del Próximo y Medio Oriente. Esta tradición continuaría, según Eusebio de Cesarea, como mínimo hasta el siglo IV d.C. en Biblos y Afka (Líbano), relacionada con la perduración de los cultos de Astarté y Adonis.

También en Grecia se produjeron relaciones entre la prostitución y el culto. Una parte de las ganancias obtenidas por las prostitutas (*hetairai*) de las casas de lenocinio ubicadas en los barrios del Pireo y el *Kerameikon* de Atenas se dedicó, según relata Ateneo (*Deipnosophistai*, *El banquete de los sofistas*, 13, 569) a la construcción del templo de Afrodita Pandemos en Atenas.

“Por el contrario, la costumbre más ignominiosa que tienen los babilónicos es la siguiente: todas las mujeres del país tienen que ir, una vez en la vida, a sentarse en un santuario de Afrodita y acostarse con un extranjero. Muchas de ellas, que consideran impropio de su rango mezclarse con las otras en razón del orgullo que les confiere su poder económico, se dirigen hacia el santuario, seguidas de numerosos servidores que las acompañan, en un carruaje cubierto, y esperan por los alrededores. Por el contrario, las demás hacen lo siguiente: muchas mujeres se sientan en el recinto sagrado de Afrodita con una corona de cuerda en la cabeza; mientras unas llegan, las demás se van. Y entre las mujeres hay unos pasillos, delimitados por cuerdas, que van en todas direcciones; por éstos circulan los extranjeros y realizan su elección. Cuando una mujer se ha sentado en el templo, no vuelve a su casa hasta que un extranjero no deja caer dinero en su falda y se acuesta con ella en el interior del santuario. Y en el momento de tirar el dinero sólo debe decir: “Te reclamo en nombre de la diosa Milita” (ya que los asirios llaman Milita a Afrodita). La cantidad de dinero puede ser la que se quiera; seguro que no la rechazará, puesto que este dinero adquiere un carácter sagrado; ella sigue al primero que le tira las monedas, sin despreciar a nadie.

Ahora bien, después de la relación sexual, y una vez cumplido el deber para con la diosa, vuelve a su casa, y en el futuro, por mucho dinero que les des, no podrás conseguir sus favores. Como es lógico, todas las mujeres que están dotadas de belleza y buen cuerpo se van pronto, pero las que no son bonitas tienen que esperar mucho tiempo sin poder cumplir la ley; algunas llegan a esperar tres y cuatro años. Por cierto que en algunos lugares de Chipre existe también una costumbre muy parecida a ésta”.

Heródoto. *Los nueve libros de la Historia* (I, 199).

3.2. Los ritos iniciáticos o de admisión al grupo

El reconocimiento de la pertenencia de un individuo a un grupo social es el resultado de diferentes factores, entre los que se encuentran, esencialmente, el derecho a pertenecer a un grupo concreto otorgado fundamentalmente por el origen y el nacimiento; y la admisión en el seno de una comunidad, hecho exponencial de los rituales iniciáticos, conocidos ya en las sociedades estacionales o semisedentarias desde el paleolítico superior.

Las representaciones del arte parietal han sido analizadas por diferentes investigadores desde S. Reinach a principios del siglo XX, hasta las tesis más aceptadas de André Leroi-Gourhan y Antoinette Laming-Emperaire, pasando por las obras de Henri Breuil, como parte de una superestructura ideológica y simbólica en que la magia y el ritual tendrían mucho que ver con las prácticas propiciatorias de relación entre grupos (*agregation sites*) y de iniciación. Merecen un comentario especial las figuraciones de un brujo cubierto con una piel y unos cuernos de ciervo en la cueva de Trois Frères (Francia) realizando una danza ritual en una representación donde el pene es perfectamente visible, o las figuras de manos en positivo o negativo en la parte central de los pasillos y cámaras de las cuevas, calificadas como santuarios.

La presencia de animales totémicos que simbolizan a los grupos permite interpretar el elemento antropomorfo de las manos como la expresión de un rito iniciático, por medio del cual el neófito era introducido en el mundo desconocido y oscuro del interior de las cuevas, lugar donde, a la vista de los paneles pintados y/o grabados que contempla por primera vez, recibe la transmisión de los conocimientos sobre la historia y los hechos del grupo. La asunción de estas informaciones hace que el individuo pueda considerarse miembro del grupo por disponer de las herramientas básicas del saber que le permiten equipararse al resto de los integrantes de su estructura social. La impresión de su mano como huella próxima a las figuras emblemáticas del santuario significa su aceptación de la realidad social y cultural, y el deseo de formar parte de la misma.

En las fases más recientes de la Prehistoria, los rituales iniciáticos se llevaban a cabo teniendo en cuenta dos elementos: la supervivencia por un periodo de tiempo específico después del nacimiento, y la admisión en el grupo a una edad relacionada con el despertar sexual o la pubertad.

La edad fértil en las sociedades prehistóricas es primordial, puesto que los análisis paleoantropológicos de los restos funerarios indican que la esperanza de vida media de estas sociedades (y hasta el primer milenio a.C.) no llegaba a los treinta años en el caso de las mujeres y apenas superaba esta edad en el caso de los hom-

bres. Ello significa que el acceso a la plena madurez debe entenderse a una edad mucho más temprana que la que se prevé bajo parámetros actuales. En el momento de ser admitido en el seno de un grupo, los chicos y las chicas (siempre según la posición social de su grupo familiar) recibían los primeros elementos de ajuar personal, así como el reconocimiento de su estatus en el seno del grupo con independencia de su edad.

Este hecho se encuentra particularmente reflejado en los ajuares de las necrópolis ibéricas, donde individuos clasificados como *infantiles* (es decir, menores de cinco años) en función del análisis anatómico de los restos pueden tener elementos de ajuar que no les corresponden por su edad (como las armas), pero a los que tienen derecho por su rango social.

En el mundo hebreo, uno de los rituales iniciáticos básicos es la práctica de la circuncisión, indicada por Yahvé a los israelitas como fórmula de pacto con Abraham.

“Tú, por tu parte, respeta mi pacto, tú y tu descendencia después de ti, y las generaciones siguientes. Éste es mi pacto, que guardaréis entre vosotros y yo y en el seno de la descendencia después de ti: circuncidad a todos los varones, circuncidad la carne de vuestro prepucio, y éste será la señal de mi pacto entre vosotros y yo. A los ocho días del nacimiento, a todos los hombres de vuestra descendencia, ya sea nacido en casa o comprado con plata a algún extranjero que no sea de vuestra stirpe. Todos, ya sean los criados en casa como los comprados, se circuncidarán y, de este modo, llevaréis en vuestra carne la señal de mi pacto por siempre, y aquél que no haga la circuncisión de la carne de su prepucio será borrado de su pueblo por haber roto mi pacto.”

Génesis (17)

Así pues, esta práctica se consideraba la prueba del pacto con Yahvé (Éxodo, 12, 44) y, por ello, estaba muy bien reglamentada, puesto que debía hacerse el octavo día del nacimiento, con un cuchillo de piedra (Éxodo, 4, 25), (Josué, 5, 2). Este rito se consideraba un acto de purificación.

“Yahvé habló a Moisés y le dijo: ‘Habla así a los hijos de Israel. Si una mujer embarazada tiene un hijo, será impura durante siete días; será impura como en el tiempo de la menstruación. El octavo día se circuncidará a su hijo; sin embargo, ella deberá quedarse en casa durante treinta y tres días para purificar su sangre; no podrá tocar nada sagrado ni podrá ir al santuario hasta que se cumplan los días de su purificación. Si tiene una hija, será impura durante dos semanas, como durante el periodo de la menstruación, y se quedará en casa sesenta y seis días para purificar su sangre. Cuando se cumplan los días de la purificación, según haya tenido un niño o una niña, presentará al sacerdote, ante el tabernáculo de la reunión, un cordero en ho-

locausto y un pichón o una tórtola en sacrificio por el pecado. El sacerdote se los ofrecerá a Yahvé y hará la expiación por ella y, de este modo, estará purificado el flujo de su sangre” *Levítico* (12, 18).

En el cristianismo, los ritos de relación con la divinidad se centran en los actos del bautismo, que se realizan poco después del nacimiento, y la confirmación.

3.2.1. Los rituales iniciáticos en la Grecia clásica

Uno de los ejemplos más significativos de los ritos iniciáticos en los relatos mitológicos griegos son las pruebas que debe pasar el héroe por excelencia, Aquiles, hasta llegar a adulto.

Las pruebas de Aquiles

En la leyenda de Aquiles, hijo de Peleo, rey de la ciudad de Ptia (Tesalia), y de la diosa Tetis, intentaron convertir en inmortal al futuro héroe de la guerra de Troya por los sistemas de exponerlo al fuego, y sumergirlo en una caldera o bien en las aguas del río infernal Estige. Todo su cuerpo fue sumergido, a excepción del talón, lugar por el que su madre le sujetaba y que se convertiría en su punto débil. Esta leyenda hace referencia al concepto de las pruebas para obtener la inmortalidad, y constituye un claro reflejo de la selección de los niños en las diferentes sociedades de las polis griegas, especialmente en Esparta.

Los rituales iniciáticos se relacionan también con el aprendizaje. Es bastante significativa la concordancia entre los maestros teriomorfos y los magos o personajes expertos que se preocupan de la educación de los futuros héroes, como el centauro Quirón en el caso de Aquiles. Las prácticas iniciáticas tenían relación con el conocimiento de la fertilidad, motivo por el cual se disfraza de mujer en la corte del rey Licomedes.

Los ritos iniciáticos más frecuentes entre los jóvenes eran los que reflejaban el concepto de atravesar una extensión de agua como elemento de paso.

En la región de la Arcadia, los Anthides celebraban un banquete antropofágico para convertir a los jóvenes en licántropos. Uno de los elementos más destacados de esta fiesta era el acto de atravesar desnudo un pequeño lago y vivir sólo en las montañas (acto de reflexión y preparación); volver por el mismo lugar significaba una vuelta a la vida y la admisión en el grupo como miembro de pleno derecho. Esta idea del tránsito por medio de un curso fluvial o un mar constituye una clara referencia a los ciclos de muerte y resurrección griegos, en los que el mundo de los

vivos y el mundo de los muertos se encontraban en las orillas opuestas de un curso de agua. El rito iniciático contenido en el mito de Teseo (ida y vuelta a la isla de Creta con los jóvenes ofrendados como tributo) responde también a la misma idea.

Los rituales iniciáticos en la Grecia clásica, esencialmente en Atenas, establecían una clara diferenciación entre el hombre y la mujer. Mientras que el hombre era formado bajo los conceptos propios de la fratría y el *genos*, las mujeres, en especial las que pertenecían a las clases sociales más elevadas, tomaban parte en diferentes ritos, cuya finalidad era la formación de las *parthenoi*, las esposas del mañana, organizándose una verdadera religión o conjunto de ritos para las mujeres bastante independiente de las prácticas realizadas por los hombres.

La fratría en el mundo griego

En el mundo griego, una fratría era una sociedad formada por descendientes de un antepasado común, con fuertes vínculos religiosos como extensión de los cultos familiares. Los miembros de una fratría se reunían en el *Phratrion*, contaban con un jefe o *phratriarca*, elegido por los *phratores*, un registro de inscripciones o *phratoricon gramateion*, reglas y ceremonias propias. Con posterioridad, estuvo formada por la unión de varios *genos*. Según la tradición, Teseo dividió la población de la Ática en cuatro *phyle*, doce fratrías y trescientos *genos*.

El primer ritual que cumplían las niñas pertenecientes a la clase alta o bien nacidas (*eugenes*) era el de las arréforas; cuatro chicas de entre siete y once años eran elegidas por el arconte rey, dos para tejer el peplo que todos los años la ciudad ofrecía a la diosa Atenea en las fiestas Panatenaicas, y dos para servir al templo de *Pulías*, probablemente para representar la historia mítica de las hijas del rey Cecrops, una de las leyendas de la fundación de la ciudad.

“No lejos del templo de las Poliadas viven dos vírgenes, llamadas *arréforas* (portadoras de lo prohibido) para los atenienses. Éstas viven durante un tiempo al lado de la diosa y, cuando llega la fiesta, por la noche hacen lo siguiente: se ponen encima de sus cabezas lo que la sacerdotisa de Atenas les da para que lo lleven, y ni aquella que lo da sabe lo que es, ni lo saben aquellas que lo llevan. Hay un recinto en la ciudad de Afrodita, los jardines y, en éstos, hay un camino subterráneo natural, por donde bajan las jóvenes. Allí dejan lo que llevan y toman otra cosa, que portan totalmente cubierta. Entonces las sueltan y conducen a otras jóvenes a la Acrópolis en su lugar.”

Pausanias (1, 27, 3)

Otros ritos destacados son las *Plinterias*, en que las niñas realizan el lavado expiatorio de las estatuas de los dioses, y las *Aletrides*, que muelen el grano para los

pasteles rituales. Las tres funciones reproducen dentro del ámbito o la esfera sacra acciones propias del mundo doméstico de los adultos. El tránsito en la pubertad vendría marcado por el rito de las osamentas, celebrado en el santuario de Ártemis en Braurón, donde se representaban las cacerías de la diosa.

El rito más significativo de la adolescencia, antes del matrimonio, es el de las canéforas (las jóvenes guapas), que consiste en llevar el *kanoun*, la panera ritual con la avena para los sacrificios que se extenderá sobre el altar y la cabeza de las víctimas inmoladas. Este honor, reservado a más de cien jóvenes, se ha documentado en las fiestas de Ártemis en Siracusa, Hera en Argos y, especialmente, en las grandes Panatenaicas de Atenas. Asimismo, las canéforas podían transportar el cuchillo ritual (*machaira*) y el agua sagrada, para lavar y purificar el cuchillo y el hacha que se utilizaban para sacrificar el animal consagrado a la divinidad, por norma general un buey.

Aristófanes explica con claridad las diferentes fases del aprendizaje de las mujeres:

“A los siete años yo era arréfora, molía el grano para los dioses por nuestra patrona; después, vestida con la túnica del color del azafrán, fui osamenta en las Brauronías. Por último, cuando me hice mayor, fui canéfora y llevaba un collar de higos.”

Aristófanes. *Lisístrata* (págs. 641-647)

Con frecuencia, las fiestas de reconocimiento de la madurez reunían a jóvenes y doncellas, como en las fiestas en honor de Ártemis en Argos. Un desfile procesional, en el que los jóvenes llevaban antorchas, perfumes y ofrendas en las manos, salía de la ciudad con un gran séquito para hacer un sacrificio a la diosa; este ritual servía para que chicos y chicas se observasen y despertasen al sexo y al matrimonio. Una acción similar se realizaba en la fiesta de las delia en honor de Apolo, donde chicos y chicas ofrecían a la divinidad sus cabellos o pelos núbiles, según los casos. Según relata Platón, era una fiesta que recreaba los mitos de entrega de las jóvenes y las doncellas a los monarcas, como en la leyenda del minotauro.

“Es la nave, según afirman los atenienses, en que navegó Teseo un tiempo conduciendo a Creta aquella ‘doble séptima’ que él salvó después de haberse salvado a él mismo. Dicen que, en aquella ocasión, prometieron a Apolo que si eran salvados, conducirían cada año una procesión a Delos.”

Platón. *Fedro* (58 a)

4. El adulto

Las estructuras sociales jerarquizadas, estratificadas y estatales definen, con independencia de su ubicación geográfica y su cronología, diferentes tipos de rituales de paso para marcar el tránsito entre el final de la adolescencia y la madurez.

En la mayor parte de las sociedades cazadoras recolectoras y también en el mundo clásico, la consideración del hombre adulto coincidía con el fin del proceso de aprendizaje y, en especial, con el reconocimiento de la actividad sexual procreadora; es decir, también a partir de ese momento la idea subyacente en el proceso de construcción ideológica era la fertilidad.

No debemos pensar que este concepto está muy alejado de las costumbres actuales en el mundo occidental, puesto que los ritos de paso en el hombre adulto se relacionan a menudo con el matrimonio y su iniciación sexual, muchas veces con la ayuda de personas del entorno social que actúan como introductoras al modo de una fratria griega.

Otro tipo de ritual de paso actual es el reconocimiento de los derechos políticos del individuo relacionados con la mayoría de edad administrativa, un proceso que también hemos adaptado del mundo clásico. Los ritos del adulto no finalizan con el acceso a esta categoría, puesto que, a lo largo de toda su vida, el hombre realizará diferentes rituales para adaptarse cronológica y socialmente a su grupo. Incluso la muerte puede considerarse el último rito de paso, dado que la despedida del difunto significa el último momento en que se reafirma la pertenencia del individuo al grupo social.

4.1. Los rituales de cohesión social

Las estructuras sociales se organizan a partir de elementos de referencia ideológicos que permiten identificar a sus integrantes.

Junto con los rituales religiosos, otros tipos de prácticas de cohesión social son las derivadas de actos en común, como elementos identificativos o de referencia.

4.1.1. El ritual del banquete en las sociedades célticas

Los estudios de los materiales arqueológicos encontrados en los *oppida* de la Europa central (siglos VII-I a.C.) indican que la acumulación de las importaciones de

producciones griegas relacionadas con el consumo del vino formaría parte de un ritual de consumición de un producto de lujo que uniría a los miembros de un grupo o de una clase social, y serviría para cohesionar las relaciones de parentesco o dependencia en el seno de las sociedades.

El solo hecho de llevar a cabo una práctica de este tipo constituye un motivo de influencia cultural e interdependencia social, como muestra la adaptación de las copas áticas al gusto celta en el yacimiento de Klein Aspergle (Alemania), o la asociación entre la vajilla para consumir la hidromiel y la *kliné* (lecho ritual) de bronce de procedencia etrusca de la tumba de Hochdorf (Alemania). Este factor también se observa en el estudio de los conjuntos materiales correspondientes a niveles de ocupación de los siglos VI-V a.C. de Mont-Lassois, Châtillon-sur-Glâne y Champ du Château (Francia) y Heuneburg (Alemania). La cerámica griega se interpreta como un elemento añadido (regalo de prestigio) en el comercio de mercancías de lujo (básicamente el vino) desde la colonia focea de Massalia, antes de que el poder de los mercados del sur de la Galia y la península Ibérica hicieran poco rentable la distribución de mercancías en la zona de los principados celtas.

Sin embargo, lo más probable es que el concepto del banquete en el mundo céltico estuviera ya desarrollado con anterioridad a los contactos con el mundo mediterráneo, como pone de manifiesto la acumulación de vasijas para beber de las tumbas de Singen, Hradenin y Mitterkirchen (siglo VIII-VI a.C.), hecho que permite afirmar que el festín era una práctica de rito social conocida y practicada entre las comunidades de la primera Edad de Hierro, y descartar las tesis difusionistas en la concepción de los rituales.

La obtención del vino por parte de los individuos que tenían el poder en las estructuras sociales del área de Europa central era entendido como un *bien de prestigio* destinado a consolidar su ascendiente en el seno de un grupo, tanto como fórmula de control económico como de jerarquización social, función que se prolongaría en la amortización de los elementos relacionados con el consumo ritual de líquidos en las tumbas.

Con toda probabilidad, los calderos, como recipientes para derramar líquidos y llevar a cabo una consumición comunitaria, marcarían el concepto de la relación de grupo entre los individuos de una misma clase, y su presencia entre el ajuar funerario de las tumbas del Hallstatt medio y final, como Römerhügel, Grafenbühl, SaintColombe, La Motte de Apremont, Hochmichele, BadCannstatt, Klein Aspergle y la misma Hochdorf, debe interpretarse teniendo en cuenta la existencia de fórmulas de relación entre grupos de individuos inferiores, desde un punto de vista organizativo, en el rango de la tribu, o estructura social extensa.

El caldero, entendido como un *kemelia* u objeto de prestigio, señala al príncipe que recibe y hace la acogida con una ceremonia de prestigio a sus iguales o súbditos para reafirmar su papel social; otros elementos de vajilla metálica, como, por ejemplo, los *schmabelkhanen* (jarros piriformes), podrían cumplir la misma función.

Un rasgo muy relevante para comprender los componentes de las estructuras sociales y los sistemas de acceso a los rituales según el género consiste en analizar el sexo de los individuos que tomarían parte en las ceremonias de clase. Teniendo en cuenta el sexo de los enterrados en las tumbas que incluyen calderos de bronce, podemos observar que en la mayor parte de las áreas célticas, las tumbas femeninas (grupo Ditzingen-Schökingen, Alemania) responden a la diferenciación sexual según el ajuar, a pesar de la ausencia generalizada de grandes piezas de vajilla metálica y carros.

Por el contrario, en la tumba de Vix (Francia) no faltan los elementos mencionados y se constata su presencia en una tumba femenina, que puede cuantificarse como un ejemplo fuera de la regla más que un rasgo representativo de una tradición cultural diferente.

4.1.2. Los rituales de cohesión social en la Grecia clásica

Los rituales o sistemas de cohesión social eran un factor determinante en la organización social de la Grecia clásica.

En Esparta, a los siete años finalizaba el periodo en que la madre educaba al hijo (*anatrophé*) y éste se integraba en un sistema de educación colectiva bajo la dirección de un magistrado estatal (*paidonomos*) hasta los veinte años, en que era admitido en una *syssitia* o *andreia*, reunión de hombres que fortalecían su relación por medio de costumbres tales como tomar las comidas en común. Las *andreia* tenían también una vertiente militar, puesto que los hombres continuaban vinculados a sus compañeros hasta los sesenta años, momento en que finalizaba el servicio de armas.

En Atenas, todas las tribus se dividían en tres fratrías o hermandades, cuyos miembros se reconocían como hermanos y descendentes de un antepasado común. El elemento más determinante para ser reconocidos como integrantes de una fratría era la celebración anual de la fiesta de las Apaturias, en la que tomaban parte todos aquellos hombres que tenían el mismo padre, entendido como un antepasado lejano común.

Las fratrías tenían dos divinidades protectoras específicas: Zeus Fratrios y Atena Fratria. El ritual que permitía formar parte de éstas consistía en que los padres presentaban a los hijos nacidos a lo largo del año a los componentes de la fratría en una ceremonia que tenía lugar el tercer día de la fiesta anual. Este rito de reconocimiento permitía al niño acceder a los derechos de ciudadanía (con especificidad de los derechos políticos, dado que el sistema organizativo de las constituciones atenienses de Solón y Clístenes se basaba en la división territorial y en los *genos*) y de sucesión.

En origen, las fratrías atenienses eran reuniones de aristócratas o miembros destacados de la sociedad; sin embargo, a partir del periodo clásico, las agrupaciones de hombres se convirtieron en centros culturales y políticos, denominados *heteras* (lugares de compañerismo), donde la relación tenía claros componentes culturales. Los miembros más desfavorecidos de la sociedad se organizaban también en grupos unidos en un principio por la práctica de un culto común; sin embargo, en la práctica, las relaciones iniciadas con motivos religiosos derivaron hasta convertirse en sistemas de ayuda interna.

Las relaciones entre los hombres se establecían en diferentes lugares, en particular en el ágora⁵ para las cuestiones políticas, pero, sobre todo, era en la palestra, con la realización de las prácticas gimnásticas, donde los vínculos afectivos y de dependencia entre adultos y jóvenes efebos se producían con mayor intensidad.

Una de las características más interesantes de las agrupaciones de hombres en Grecia fue el desarrollo de la homosexualidad, socialmente aceptada, en particular la relación con un hombre adulto y uno joven. El adulto transmitía sus conocimientos al joven, tal como relata Jenofonte (*El banquete*). Esta relación entre hombres también quedó profundamente arraigada en Etruria, donde los miembros de la clase social más elevada recibían el nombre de *habrotes*, dado que sólo se preocupaban del lujo y del recreo y eran considerados por los romanos una clase social ociosa (*tryphé*) que dio lugar a la *oligantropía* ('escasez de hombres'). La homosexualidad en Etruria se refleja desde un punto de vista iconográfico en las pinturas murales de la *Tumba delle bighe* y la *Tumba degli leopardi* (Tarquinia) datadas en los siglos VI y IV a.C.

5. El ágora era la plaza pública principal de una ciudad griega. Por regla general, se trataba de un espacio abierto circundado por galerías cubiertas denominadas *stoa*. Las actividades básicas que se desarrollaban en ésta eran el comercio, la discusión política y la relación entre miembros de un grupo social.

La homosexualidad en el mundo griego

Al contrario de lo que sucede en la actualidad en la sociedad occidental, la homosexualidad no era despreciada en el mundo griego. Por el contrario, la relación de transmisión de los conocimientos entre maestro y discípulo, compañeros de armas o miembros de una fratría era muy común. En la boda de Euriptolemo, primo de Pericles (495-429 a.C.), la novia tuvo que decir a los amigos del novio: "Lleváis años acostándoos con mi novio, ¿todavía no tenéis suficiente? ¿No me lo dejaréis como mínimo unas horas, ni siquiera el día de mi boda?"

El elemento más característico de los ritos de cohesión social en Grecia era el banquete lúdico (*symposium*), donde la consumición ritual del vino aguada para rebajar el grado alcohólico permitía el intercambio de ideas y las manifestaciones culturales. Estos banquetes, frecuentemente representados en las cerámicas áticas de los estilos de figuras negras y rojas, no permitían la presencia de las mujeres más allá de las *hetairas* (prostitutas) y cantantes, así como de los efebos.

Por su parte, las mujeres desarrollaron en Grecia diferentes formas de relación. En Esparta, las jóvenes realizaban entrenamiento deportivo igual que los hombres, lo que condicionó que se las conociera en las ciudades-estado del área egea como *farinoméridas* (las que dejan ver las piernas). Por otro lado, en las ciudades que adoptaron el modelo político ateniense, se fortaleció la relación de la mujer con las labores propias del gineceo⁶, especialmente los ritos relativos al matrimonio y el parto, como la *epaulia*.

De hecho, en Grecia los rituales de cohesión social más importantes eran los relacionados con las grandes fiestas celebradas en honor de las divinidades protectoras de las ciudades (como las Panatenaicas en Atenas) o los festivales en honor de los dioses más importantes del panteón helénico, como los misterios de Eleusis. Los distintos ritos que tenían lugar en estas fiestas, que superaban o aplazaban las diferencias políticas entre las *poleis*, servían para reafirmar el concepto de *ethnos* común (*agon*).

Los juegos olímpicos eran una de las expresiones más significativas de la idea de pertenencia a un tronco cultural común y, durante el período en el que se celebraban (cada cuatro años a partir del 776 a.C.) se establecía una tregua sagrada en las luchas entre ciudades. La idea del mantenimiento de unos elementos de unión fue desarrollada también en Etruria con la celebración anual de la reunión religiosa de-

6. El gineceo era la parte de la casa griega reservada a las mujeres. A menudo, este ámbito se encontraba en el primer piso o en el fondo de la planta baja para dificultar el acceso. En este lugar, las mujeres vivían, trabajaban, se relacionaban con otras mujeres y cuidaban a los hijos. Las hijas sólo salían para casarse, y los hijos para iniciar el aprendizaje.

nominada *Fanum Voltumnae*, periodo en que tenían lugar las celebraciones religiosas comunes a las ciudades-estado etruscas y se elegía al *zilath mexl rasnal* o jefe de la liga etrusca.

En el sudoeste de la península Ibérica se ha planteado la existencia de rituales de ofrendas en cursos fluviales como explicación de los depósitos de bronce de la ría de Huelva, yendo más allá de las interpretaciones basadas en la existencia de cargamentos de metal relacionados con el comercio fenicio. La nueva interpretación permite ampliar geográficamente el concepto de la existencia de rituales de cohesión definidos hasta ahora sólo en el área de Europa central en el periodo de la Edad de Hierro. Si tomamos las importaciones y producciones locales de recipientes metálicos del periodo tartesio-orientalizante, es decir, los jarros piriformes y los braseros de mano como elementos referidos a las prácticas de tipo comunitario, dispondremos de un punto de referencia para mantener la existencia de estratificaciones sociales en el área de Tartessos, sin que sea necesaria la existencia de un concepto de estado centralizado.

Los depósitos de la ría de Huelva pueden compararse con las ofrendas a las divinidades de las aguas documentados en la Europa atlántica, como el de Flag Flen (Inglaterra); estos conjuntos responden a una amortización voluntaria de piezas siguiendo un ritual específico.

Respecto a la función del ritual, el elemento básico que se precisa tener en cuenta es la propia concepción y simbolismo del agua entre las comunidades protohistóricas europeas. Se unen en este medio las ideas de carácter sagrado (residencia de divinidades), vida (lugar de tránsito entre los conceptos del mundo de los vivos y el mundo de la muerte) con las de tipo político (frontera) y económico (ruta de comunicación o mercado). Las ofrendas configuraban un sistema de determinación de zonas y ceremoniales de paso, en las que, públicamente, se reivindicaban los derechos sobre determinados lugares con la exhibición y amortización de elementos representativos de la riqueza y el poder según conceptos de carácter tribal, a la vez que la amortización de determinadas piezas permitiría que éstas no perdieran su valor simbólico y, por consiguiente, que el papel social de los poseedores de determinados elementos de cultura material no se viera reducido.

4.1.3. Los rituales de cohesión social en el ámbito familiar

El elemento más característico de los ritos de cohesión social es que se hacen en el seno de una estructura social básica; es decir, una familia nuclear o extensa

formada por un número de personas inferior a las integrantes de un sistema clánico y tribal.

Este tipo de elementos de relación se asocian al lugar de residencia: la unidad de habitación. En muchas culturas y periodos históricos, la estructura de combustión (hogar) de una vivienda estaba vinculada a la idea de cohesión social de un grupo familiar, nuclear o extenso.

El concepto *fuego* (equiparado a *vivienda*) ha servido, desde la Edad Media y hasta fechas recientes, para establecer los censos de las poblaciones urbanas y rurales en la península Ibérica. El fuego representa el elemento simbólico de la pervivencia y regeneración del grupo, así como la perpetuidad de una estructura social y, por este motivo, en torno a él se desarrollan las actividades cotidianas y rituales. Como símbolo del espacio común representado por la vivienda, engloba, en las prácticas culturales y diarias, no sólo a los individuos presentes, sino también a los futuros descendientes y a los difuntos como símbolo al mismo tiempo de regeneración y pervivencia. Si entendemos el hogar como un elemento simbólico de la estructura familiar o social a la que pertenece la construcción, su posición es el reflejo de la idea del nexo de unión, cohesión y centro del grupo.

En la Grecia clásica, el hogar (llamado *hestia* por asociación con la divinidad protectora de ésta y, por extensión, del núcleo familiar) encendido permanentemente significaba la pervivencia de la familia, puesto que la llama que allí ardía sólo se dejaba apagar cuando se producía la muerte de uno de los integrantes del grupo familiar, y se volvía a encender otra vez mediante un ritual muy complejo relacionado con los conceptos de muerte-resurrección.

Para los miembros de una estructura social (*oikos*), el hogar era asimismo el punto en el que se relacionaban todas las partes del universo y el conducto por el que se comunicaban las divinidades infernales con las celestes. Por consiguiente, su preservación servía tanto para el pasado (difuntos, antepasados y fundadores de la estructura social) como para el futuro tutelado por los dioses.

La concepción del fuego doméstico como nexo de unión de una estructura familiar puede identificarse también con la idea del culto a los antepasados representado por el culto al cráneo, dado que la disposición de las bóvedas craneanas y otras partes del cráneo bajo el pavimento de las estancias comunitarias se relaciona con la presencia de los hogares en el mismo lugar. La práctica ritual de la preservación del cráneo de los antepasados se conoce desde las fases iniciales del neolítico en Oriente Próximo, especialmente en los niveles inferior de Jericó (Cisjordania) durante el noveno milenio a.C., así como la fase plena de Catal Hüyük (Anatolia) en el séptimo milenio a.C., en los que se utilizaba en el primer caso la práctica de la

decoración del cráneo con elementos de importación (conchas marinas), y en el segundo el enterramiento de los mismos bajo pavimento o en pequeños agujeros hechos en los muros asociados a elementos iconográficos representativos de la estructura del panteón del grupo social, especialmente la diosa de la fertilidad humana y animal.

Desde un punto de vista comparativo, en muchas estructuras sociales de base agrícola y ganadera se mantiene el rito de la inclusión de los antepasados dentro de la estructura social como una fórmula de cohesión y vinculación perdurable de la misma, como en el área de los Cárpatos (Rumania).

En estos rituales, la presencia permanente de un fuego encendido en el interior de un recinto comunitario se entiende como el símbolo (la llama) de la perpetuidad de la estructura social o de parentesco, en un concepto similar a la idea encarnada por los fuegos públicos perennes que quemaban en los pritaneos de las ciudades griegas, en el templo de las vestales en Roma (en el interior de este recinto se realizaba el culto en honor de Vesta, la divinidad que presidía en origen el fuego del hogar doméstico) o en los altares de los santuarios hebreos descritos por Tito Livio (*Ab urbe condita*, 6, 13), y en el Antiguo Testamento (Éxodo, 27, 1; Salmos, I, 3) entre otros.

Por lo que respecta a la unidad de habitación básica, la presencia del fuego permanente en los recintos de reunión colectivos situados dentro de los edificios representativos se recoge en la descripción que Homero realiza de la sala principal del palacio del rey de Ítaca.

Las referencias de Homero al fuego

Las referencias al fuego como elemento central de las casas en los poemas de Homero son muy frecuentes:

“[...] en la magnífica mansión de Odiseo, las criadas restantes fueron al hogar y encendieron el incansable fuego.” (*Odisea*, xx); “[...] ve allí, Melantio, y haz reavivar las llamas del fuego de la sala, y pon junto al hogar un asiento cubierto con piel [...], dijo esto y Melantio reanimó la incansable hoguera” (*Odisea*, XXI); “Y así le respondió el astuto Odiseo: en primer lugar, quiero que se encienda el fuego en la sala.” (*Odisea*, XXII). Todos ellos describen el lugar donde se reunían los pretendientes de Penélope.

La universalidad de la idea del fuego eterno se ha identificado en diferentes estructuras religiosas africanas, entre las comunidades indígenas de Norteamérica, y en las culturas Inca y Maya. Los estudios de R. Freise indican que el inicio y desarrollo de esta práctica es consecuencia de la dinámica de complicación de la estruc-

tura ideológica de las comunidades a partir de los propios componentes místéricos, sin que sea necesario que se produzca un estímulo externo que desemboque en la adopción por sincretismo o préstamo cultural de una práctica de este tipo.

Otros ritos relacionados con el fuego y la cohesión social son los matrimonios (*telos*), que en el mundo griego contaban con diferentes aspectos de purificación en sus ceremonias: baño ritual y ofrendas a las divinidades frente al altar doméstico u hogar. Si bien en Grecia el matrimonio se concebía únicamente como un medio para tener hijos y ayuda en la vejez, en otras estructuras sociales el matrimonio era un claro elemento de relación entre grupos sociales, como indican los siete días de fiesta que precedieron a las sucesivas bodas de Jacob con Lía y Raquel, hijas de Labán (Génesis, 29, 16-31), o la boda de Sansón con una filisteo, donde también hubo siete días de fiesta y un gran banquete (Jueces, 14, 120), o el gran banquete de las Bodas de Caná (San Juan, 2, 112).

En Atenas, las celebraciones de la boda incluían también el rito del banquete que se desarrollaba en casa del padre de la novia, aunque, a diferencia de otras culturas, los hombres y las mujeres permanecían separados. Así, el novio compartía la comida con sus parientes y amigos asistido por el joven de honor (*paracos*), mientras que la novia, muy arreglada, lo hacía con las mujeres de la familia con la ayuda de la *nifeutria*, una mujer mayor que orientaba y dirigía sus acciones a lo largo de la realización de los rituales de la boda. En el banquete, tenían una importancia especial los pastelitos hechos de sésamo y miel, los membrillos y los dátiles, alimentos interpretados como símbolos de la fecundidad. La importancia de estas fiestas hizo que se llegaran a regular por ley.

Los matrimonios (*gamos*) se realizaban preferentemente en épocas de luna llena y en invierno. El mes dedicado a Hera, enero (*gamelion*), era considerado el mes de las bodas dado que Hera era la diosa protectora del matrimonio. Las diferentes fases de la ceremonia definían con claridad el rito de paso centrado en la mujer, desde su vida pasada en casa de su padre a la futura en la del marido.

El día anterior a la boda, la novia ofrecía un sacrificio a Zeus, Hera, Ártemis, Apolo y Peitho, las divinidades que tenían influencia sobre el desarrollo de la vida conyugal. La mujer ofrecía a estos dioses los juguetes y los objetos que representaban la vida de soltera. Con posterioridad, se iniciaba el rito de purificación o baño sagrado de la novia, fase que se iniciaba con una procesión ceremonial en la que un grupo de mujeres acompañaba a la novia con antorchas y música a la fuente de Callirhoe para recoger el agua del baño en un *loutrophoros* (vaso cerámico de gran tamaño). Tras el banquete, una nueva procesión conducía a los novios hasta la casa del marido, donde eran recibidos por los padres de éste que ofrecían a la novia nue-

ces, higos y el pastel de bodas. La primera cópula marital se hacía bajo la protección del *thyroros*, uno de los amigos del marido, mientras que el resto de los invitados cantaban himnos para asustar a los espíritus negativos. Al día siguiente se producía la entrega de regalos (*epaulia*) y la dote pactada en la *engyesis*.

El ritual del matrimonio en la Grecia clásica tenía un fuerte componente endogámico, puesto que era común el matrimonio entre parientes o miembros de una misma familia, aunque el incesto quedaba prohibido, dado que era una costumbre que provocaba la cólera de los dioses, como relata Sófocles (*Edipo Rey*).

Las bodas entre los miembros de una familia o grupo social tenían fundamentalmente motivaciones de carácter económico, dado que, por ejemplo, las hijas solteras (*epiclera*) que heredaban los bienes familiares a la muerte del padre cuando no había ningún descendiente masculino, debían preservar los bienes de la familia y la continuidad de los mismos en su seno. Otros ejemplos de matrimonios entre parientes los encontramos, por ejemplo, en Egipto, donde los miembros de la dinastía reinante, a menudo hermanos, se casaban entre ellos para mantener el poder político, así como por la concepción de la sacralización de sus figuras, razón por la que no tomaban esposa fuera del ámbito familiar (como mínimo la reina; cosa muy diferente eran los matrimonios políticos o las concubinas).

4.2. Los rituales propiciatorios

El concepto de *ritual propiciatorio* engloba la totalidad de las prácticas rituales que se llevan a cabo en cualquier estructura social, puesto que la relación entre la divinidad y el fiel siempre se establece teniendo en cuenta la dependencia del segundo, que utiliza la práctica del culto como medio para obtener los beneficios que la divinidad puede proporcionar.

A pesar de esta universalidad de las peticiones, los textos clásicos y la documentación arqueológica indican que los ritos de súplica se dividen en dos grandes grupos: individuales y colectivos, dependiendo de quién presente las rogativas.

Por lo que respecta a las características específicas de las peticiones, podemos agruparlas en tres grandes bloques: beneficios políticos, beneficios económicos y beneficios para la salud de los fieles.

Los sacrificios u ofrendas fundacionales en las que se emplean víctimas animales se relacionan tanto con ritos de fertilidad como con los rituales de consagración de los recintos constructivos a las divinidades protectoras de los mismos. Los análisis zooarqueológicos de estos conjuntos realizados en los poblados ibéricos del nordes-

te peninsular, como la Moleta del Remei (Alcanar) o Puig de Sant Andreu (Ullastret), indican una elección específica de la especie y las partes del animal, fundamentalmente corderos, cabras y a veces caballos, que se enterraban bajo el pavimento de las viviendas cerca de la base de los muros (especialmente el cráneo y la parte inferior de las extremidades), quemándose el resto de la víctima propiciatoria en honor de la divinidad.

Dos casos muy significativos son los sacrificios de cánidos en los poblados de Les Toixoneres (Calafell) y Mas Castellar (Pontós), por su relación con prácticas culturales propias del área de la Europa céltica.

A pesar del carácter dependiente que se deriva de la ritualidad interpretativa de la voluntad de los dioses, la religión etrusca también concede una gran importancia a los rituales propiciatorios o petitorios realizados en los lugares de culto, conocidos a partir de los depósitos votivos, como el de Ara della Regina (Tarquinia), datado entre finales del siglo IV y principios del siglo I a.C. Con un carácter fundamentalmente curativo, los exvotos representan un amplio abanico de partes del cuerpo humano relacionables con enfermedades (manos, pies, orejas, órganos internos, ojos) y con el sexo o la reproducción (pene, pechos, úteros, vulvas). La realización con molde de las piezas mencionadas evidencia con claridad su amplio y frecuente empleo. Otros depósitos votivos, datados entre los siglos III y I a.C., se documentan en Gravisca, Veyes (Porta de Caere), Lavinium, Lucera y Preneste.

En el mundo ibérico, los principales lugares de culto en los que se realizaban los rituales propiciatorios eran los santuarios y las cuevas-santuario. Desde un punto de vista tipológico, no presentan unas características comunes más allá del hecho de ubicarse en lugares elevados con un amplio control visual del territorio circundante (hecho que propicia, a la inversa, el conocimiento visual por parte de los miembros de una serie de estructuras territoriales del lugar donde se llevan a cabo determinados tipos de prácticas relacionadas con las divinidades, y que, hasta cierto punto, pueden calificarse como lugares donde residen los dioses). La proximidad de un precipicio, donde se amortizaban ritualmente los exvotos, la presencia de una fuente o de un curso de agua relacionado con la purificación ritual antes de presentar la ofrenda a la divinidad, o bien con la acción salutífera, la presentación de exvotos a la divinidad, y, de manera menos general, la construcción de recintos de culto aprovechando las características naturales del terreno, edificaciones que, indistintamente, se han calificado como templos, tesoros, residencia de sacerdotes o recintos de ayuda a los fieles y a las prácticas culturales.

Los exvotos de los santuarios, como elemento vinculado a un culto específico, no se pueden clasificar según una tipología concreta. Los tipos mayoritarios son:

équidos, grupos de equinos macho y hembra, grupos de yegua y crías; grupos de asno y crías.

No obstante, los tipos más corrientes en los santuarios son los siguientes: figuras de sacerdotes y sacerdotisas (identificadas iconográficamente a partir del afeitado de la cabeza y la túnica los primeros, y por la tiara y el velo las segundas, siguiendo unos parámetros que también se han utilizado en relación con la escultura figurativa en piedra); guerreros a caballo y a pie (identificados a partir de los elementos de la panoplia militar, y entendidos como representaciones tanto de un grupo militar, como de caudillos o personas con poder político y económico en las sociedades ibéricas); oferentes (representaciones antropomorfas, masculinas y femeninas, en actitud de súplica); y representaciones de partes del cuerpo humano (piernas, brazos, cabezas, pene y ojos).

La interpretación de los exvotos, difícil de precisar por la carencia de textos relativos a este aspecto de culto, puede relacionarse con dos conceptos unidos por la idea de la petición, dado que, simbólicamente, la presentación de un elemento de ofrenda en el que se representa la figura humana debe conectarse con una divinidad bienhechora o salutífera como serían: la protección de los miembros de una determinada comunidad, grupo suprafamiliar o clase social, y las rogativas de carácter individual, propias de las figuraciones de partes del cuerpo.

Asimismo, la iconografía de las representaciones permite documentar una parte de los elementos que componían el culto, como por ejemplo: la desnudez ritual, ampliamente documentada en todo el ámbito del Mediterráneo y que hace referencia a la pureza (o purificación) del oferente del sacrificio o participante en los ritos; la realización de danzas religiosas o rituales destinados a llamar la atención de las divinidades, interpretados desde diferentes parámetros como: los rituales agrarios, la celebración del solsticio de verano o los rituales de cohesión de clase; la importancia del agua en el ritual por su carácter mágico y terapéutico; la presencia de una clase sacerdotal que realiza las prácticas religiosas, según unos ritos en los que la posición de los brazos (extendidos con las palmas hacia arriba, cruzadas sobre el pecho, mixto, alargados junto al cuerpo, y situados enfrente haciendo una libación) mostrarían las diferentes partes de la prédica; e inexistencia de sacrificios crueles (probablemente, salvo las palomas, porque este animal constituye uno de los símbolos sagrados de las divinidades agrarias como Deméter, y su inclusión entre los exvotos, o representados en las manos de figuras humanas, podría simbolizar la relación del hombre con la divinidad, o bien la misma divinidad) elemento que permite diferenciar la práctica de la súplica en vida de la relativa a los rituales funerarios.

4.3. Los rituales adivinatorios y expiatorios

En el momento en que el hombre es consciente de su temporalidad, y la tradición colectiva del grupo al que pertenece organiza una superestructura de ideas y creencias que asumen y practican plenamente los miembros de una comunidad social y económica, una de las primeras prioridades y/o preocupaciones del hombre es el conocimiento de su futuro y la explicación de la voluntad de los seres superiores como fórmula para obtener sus beneficios y/o expiar faltas cometidas contra el código de comportamiento que marca la religión/grupo de creencias en los que cree porque le confieren los referentes básicos necesarios para sentirse miembro y partícipe de un colectivo.

En el mundo antiguo, con toda probabilidad fue en las ciudades-estado etruscas (siglos VIII-II a.C.) donde se desarrolló con mayor complejidad la práctica de la adivinación y/o explicación de los fenómenos calificados como sobrenaturales, hasta el punto de que el escritor Arnobio (*Adversus Nationes / Adversus Paganos*) definió Etruria como la *genetrix et mater superstitionorum* ('madre y generadora de todas las supersticiones'). Otros, como Tito Livio (*Ab urbe condita*, v, 1, 6) alababan la piedad con que los etruscos realizaban las prácticas religiosas y rituales ("los etruscos son un pueblo que, entre todos los otros, se dedicaron especialmente a las prácticas religiosas y, asimismo, se distinguieron en la práctica del culto"), acción muy alejada de la relajación de costumbres y el abandono de los cultos por parte de la sociedad romana de finales de la República, una manera de ser y de actuar diametralmente opuesta a la tradición agraria y familiar que representaba, para el escritor y político romano Marco Tulio Cicerón, la esencia de la República.

"Después de estas empresas, Tarquino dejó descansar al pueblo de campañas militares y se dedicó a la construcción de templos por su deseo de cumplir los votos de su abuelo. En efecto, aquél, cuando hacía la última guerra contra los sabinos, prometió a Júpiter, Juno y Minerva construir templos si ganaba la batalla. Con grandes terraplenes y muros de contención, preparó la elevación donde pensaba asentar a los dioses; sin embargo, no tuvo tiempo de terminar la construcción de los templos. Tarquino había decidido acabar esta obra con la décima parte del botín de Suesa, para lo que puso a trabajar a todos los artesanos. Se dice que entonces sucedió un prodigio asombroso bajo tierra: cuando excavaban los cimientos y ya los trabajos habían alcanzado una gran profundidad, apareció la cabeza de un hombre a quien acababan de degollar que tenía el rostro muy parecido al de una persona viva, con la sangre que manaba por el corte todavía caliente".

"Al ver este prodigio, Tarquino mandó a los trabajadores suspender la excavación, convocó a los adivinos locales y les preguntó qué significaba este hecho. Como na-

die se lo aclaró, sino que reconocieron a los tirrenos la superioridad en el conocimiento de estos temas, Tarquino se lo preguntó a estos últimos. Tras averiguar quién era el más célebre intérprete de prodigios entre los tirrenos, le envió a los más distinguidos ciudadanos como embajadores. Cuando estos hombres llegaron a la casa del adivino, se encontraron con un joven que salía. Le dijeron que eran embajadores de Roma que querían hablar con el adivino y le pidieron que les anunciara. El joven dijo: –La persona con quien queréis hablar es mi padre. En este momento está ocupado, pero enseguida podréis presentaros ante él. Mientras os esperáis, explicadme a mí el motivo que os ha traído hasta aquí, ya que si, como resultado de vuestra inexperiencia, fuerais a cometer cualquier error a la hora de formular la pregunta, tendréis ventaja porque yo os habré enseñado a no equivocaros; puesto que la formulación correcta de la pregunta no es una parte sin importancia en las reglas del arte de la adivinación.”

“A los hombres les pareció bien hacerlo así y le contaron el prodigio. Él, tras escucharlo les dijo: –Oíd, romanos, mi padre os interpretará el prodigio y no os engañará, puesto que esto es algo que no le está permitido hacer a un adivino. Sin embargo, para que no os equivoquéis al hacer las preguntas o respondáis a las suyas (porque para vosotros es muy importante conocer de antemano estas cuestiones), os enseñaré a hacerlo. Después de que le hayáis explicado el prodigio, dirá que no ha entendido con exactitud lo que le decís y dibujará con su bastón un círculo más o menos grande en el suelo. A continuación os dirá: ésta es la montaña Tarpeya, esta parte de aquí es la que mira hacia Oriente, esta otra es la que mira a Occidente, ésta es la parte norte y la contraria, la sur. Señalándolas con el bastón, os preguntará en cuál de estas partes se ha encontrado la cabeza. Pues bien, ¿qué os aconsejo responder? No digáis que el prodigio se ha encontrado en ninguno de los lugares que os señale con el bastón. Decid que ha aparecido en Roma, entre vosotros, en la montaña Tarpeya. Si tenéis cuidado de responder así y no os dejáis engañar por él, se dará cuenta de que no es posible cambiar el destino y os interpretará, sin ocultar nada, lo que significa el prodigio.”

“Los embajadores, tras recibir esta información y cuando el anciano quedó libre y un criado les fue a buscar, entraron y explicaron su prodigio al adivino. Éste intentó confundirles, trazó encima de la tierra unas líneas circulares y otras rectas, y en cada lugar iba haciendo preguntas en relación con el hallazgo. Sin embargo, los embajadores, con tranquilidad, se mantenían en la misma respuesta, como les había sugerido el hijo del adivino, nombrando siempre Roma y la montaña Tarpeya, y le rogaron que no se apropiara de la señal y que hablara de la manera más noble y justa. El adivino, como no pudo engañarles ni apropiarse del prodigio, les dijo: –Romanos, decid a vuestros conciudadanos que está determinado por el destino que este lugar donde habéis encontrado la cabeza llegue a ser la cabeza de toda Italia [...]”

Dionisio de Halicarnaso. *Historia Antigua de Roma* (IV, 59-61)

La importancia de los prodigios y de su interpretación correcta debe entenderse siempre en el marco de la valoración pesimista y condicionada a la voluntad de los

dioses que realizaban los etruscos; es decir, si una cosa ha sucedido quiere decir que tiene un significado sobrenatural, y que esta interpretación difícilmente será positiva, dado que el prodigio no es bueno en sí mismo.

El rasgo más representativo de la religión etrusca es, sin duda, la disciplina. El concepto *disciplina* engloba el conjunto de normas que regulan las relaciones entre los hombres y los dioses y, fundamentalmente, la búsqueda del conocimiento de la voluntad divina y del futuro por diferentes medios.

Entre los sistemas utilizados para conocer la voluntad divina y el futuro, podemos destacar los siguientes:

- Haruspicina/hepastoscopia: lectura e interpretación de las entrañas de los animales, especialmente del hígado.
- Ceraunoscopia: definición e interpretación de los rayos.
- Ostenta: la interpretación de los prodigios.
- Avispicina: definición e interpretación del vuelo de las aves.

El proceso de interpretación parte de la aplicación estricta de un conjunto de normas que debían observarse cuando se realizaban los sacrificios y rituales adivinatorios. Este hecho condiciona los resultados de las prácticas religiosas, dado que regula las posibilidades interpretativas y restringe la formulación de opiniones personales por parte de los sacerdotes. Junto a los grandes cargos del clero etrusco, como por ejemplo el *Marunuxva cepen* (similar al *sacerdos quaestoria potestate* romano y al *cupencus* sabino) los miembros del clero relacionados con la ritualidad de interpretación de la voluntad de los dioses y predicción del futuro son: el *aruspice* (*Haruspex*), identificado también como *netsuis*, considerado por Cicerón (*De divinatione*) como un “observador de las entrañas”, y el *fulgurator*, intérprete de los rayos, también denominado *trutnut* y *frontac*.

La totalidad de las creencias religiosas etruscas se encuentra recopilada en los libros sagrados, conocidos a partir de varias fuentes arqueológicas, desde el *liber lintheus*, hasta la “momia de Zagreb” (siglo I a.C.), o las inscripciones de la “tégula de Capua” (siglo V a.C.).

Este bloque de conocimientos y normas se divide en los *libros haruspex* (explicación de la interpretación de las entrañas de las víctimas ofrendadas a los dioses); los *libros fulgurales* (interpretación de la voluntad de los dioses y del futuro de los hombres, los reinos y las ciudades mediante el estudio de los rayos); y los *libros rituales*, que tratan todas las actividades posibles referidas a la vida del hombre en tanto que individuo y miembro de una colectividad o de la propia ciudad, y de los diferentes rituales que se utilizan para interpretar todos los fenómenos relacionados.

Dentro de los libros rituales, se encuentran los libros *acheruntici* (libro de los muertos, del ritual de enterramiento y de la concepción y determinación de la vida de ultratumba), los libros *ostentaria* (recopilación específica sobre la interpretación y expiación de los prodigios) y los libros ejercitatorios (conjunto de normas referidas a la organización, mando y destino de los ejércitos definidas a partir de la aplicación de preceptos religiosos).

4.3.1. La haruspicina

La haruspicina o hepastoscopia se basa en el concepto del *extispicio*, la predicción o adivinación del futuro a partir del sacrificio de víctimas animales y el estudio posterior de sus vísceras, como se representa en un espejo de bronce decorado de Vulci, datado en el último cuarto del siglo V a.C., en que un personaje masculino, identificado como Chalcas (*xalxaç*) examina el hígado de un animal.

El principio básico de esta práctica muestra que el hígado de la víctima es la sede y el órgano de la vida y actúa como un espejo del mundo en el momento del sacrificio, representando un microcosmos en que se muestra la vida de los seres humanos. El ritual se iniciaba con el estudio del comportamiento de la víctima (llamada *hostia consultatoria* o *hostiae animales* en Roma) en el transcurso de la práctica ritual (la forma de ir al sacrificio, de recibir el golpe mortal, cómo queman sus carnes y cómo asciende el humo hacia el cielo).

El estudio de los órganos de la víctima se analizaba a partir de un código establecido escrito con anterioridad, representado, por ejemplo, en las tablas del santuario de Portonaccio de Veyes, datadas en el siglo VI a.C. y dedicadas por Laris Velkasna a Minerva; es decir, que a cada forma que se encuentra en el interior de la víscera estudiada le corresponde un tipo interpretativo específico según la pregunta planteada antes.

En las prácticas religiosas etruscas se realizaba el análisis de todos los órganos de los animales sacrificados, con independencia del resultado de la predicción, asumiendo el fatalismo que preside la concepción religiosa etrusca a diferencia del ritual romano, en que, con el concepto de la *probatio* o *litatio*, se eliminaban los hígados de interpretación negativa o difícil. Otra diferencia con la práctica adivinatoria romana era que el sacerdote estudiaba los órganos en el interior de la víctima (*adherentia exta*).

Lucano refleja perfectamente los sacrificios negativos:

“Palideció Arrunte, asustado ante aquel sacrificio fatal y empezó a indagar en las vísceras arrancadas la cólera de los dioses. Sólo su color llenó de terror al adivino, dado que una palidez intensa, con marcas sangrientas, presentaba las entrañas con manchas negras e infectadas de sangre helada. Observó el hígado impregnado en hedor, y vio amenazadoras las venas de la parte *hostilis*.”

Lucano. *La Farsalia* (I, 618)

Son fórmulas que se continuaron utilizando, según el modelo etrusco, a lo largo del Imperio Romano, como indica Tácito en un texto referido al emperador Claudio (41-54 d.C.), y Ammianus Marcellus (*Res gestae*, XXIII, 5, 8), en su relato de la derrota del emperador Juliano el Apóstata (361-363 d.C.) frente a los persas en 363 d.C., antes del cual los *haruspexs* etruscos habían hecho una predicción negativa después de que las tropas romanas mataran a un gran león situado entre las filas de los persas.

“A continuación, Claudio expuso al senado su opinión sobre el colegio de los *haruspexs*, diciendo que la más antigua ciencia de Italia no debía sucumbir por desidia. A menudo, en las adversidades de la cosa pública, se había llamado a los *haruspexs* y, según sus consejos, se habían restablecido las ceremonias y, desde entonces, se observaban estrictamente. Los prohombres de Etruria, espontáneamente o por instigación del senado romano, habían mantenido esta ciencia y la habían propagado en las familias; hoy estaba olvidada a causa de la negligencia pública por las buenas artes y el progresivo fortalecimiento de las supersticiones extranjeras. Bien, de momento la prosperidad era general; sin embargo, como reconocimiento a la benignidad de los dioses, se precisaba que, en los tiempos felices, no se olvidaran los ritos de las ceremonias observados en circunstancias difíciles. Entonces, se redactó un senadoconsulto donde se ordenaba a los pontífices el estudio de aquello que se debía mantener y afianzar por lo que respecta a los *haruspexs*.”

Tácito. *Anales* (XI, 5)

La fórmula interpretativa se realizaba siempre a partir de moldes de terracota o bronce que representaban el hígado de un animal, con indicación de las divinidades que tienen un poder específico sobre cada parte de éste. Este tipo de objetos se conoce en Mesopotamia desde mediados del tercer milenio a.C. y se ha documentado también en Anatolia y Siria. En Etruria, los moldes más importantes son los encontrados en Falerii Veteres (depósito votivo del templo de Lo Scasato, datado en el siglo III a.C.), y el llamado *Fegato de Piacenza*, un modelo de bronce encontrado en Settina (Italia), datado en los siglos III-II a.C. Su identificación con

un grupo específico del clero se manifiesta en la escultura de un *haruspex* en la cubierta de una urna cineraria de Volterra, datada en el siglo I a.C., que lleva en la mano, en sustitución de la tradicional pátera *mesomphalos* para hacer la libación funeraria ritual, el molde de un hígado para las prácticas adivinatorias.

Desde un punto de vista conceptual, el hígado de la víctima se divide en lóbulos (*fibrae*), sobre los cuales tienen influencia el Sol (Usilis) en la parte derecha, y la Luna (Tiur) sobre la izquierda. Cada parte se refiere a un concepto del espacio-tiempo de carácter luminoso u oscuro. En el caso de la pieza de Piazenza, se hace una división en dieciséis partes, como proyección de las dieciséis regiones del cielo. En la zona izquierda hay seis trapecios irregulares que forman una estructura y ocho nombres en la parte próxima al *suspensorium hepatis*. En el lóbulo derecho se refleja la vesícula biliar y trece nombres en otras tantas cuadrículas, como ejemplo de la oposición entre lo redondo y lo cuadrado, símbolos respectivos de los mundos terrestre (redondo) y celestial (cuadrado).

La concepción de la bóveda celeste como lugar donde viven las divinidades se estructura a partir de una división cuatripartita: la *pars postica* (posterior o norte); la *pars antica* (anterior o sur); la *pars familiaris* (derecha o este), calificada como receptora de buenos augurios, y la *pars hostilis* (izquierda u oeste), tenida como muy desfavorable. Asimismo, el conjunto se divide en dieciséis partes menores con una divinidad en cada una, de tal manera que el cuadrante nordeste está ocupado por las grandes divinidades; el cuadrante noroeste, por las divinidades infernales; el cuadrante sudeste, por las divinidades de la naturaleza, y el cuadrante sudoeste, por las divinidades terrestres.

El resultado de esta división es una clara reglamentación de las preguntas que deben hacerse a las vísceras de la víctima propiciatoria, según el contenido de la consulta y la divinidad que tenga relación con ella; la respuesta tendrá que buscarse en la parte de las entrañas del animal consagrado a la divinidad en cuestión. En el caso de que la lectura no sea favorable, y lógicamente con la asunción de la respuesta negativa a la pregunta formulada, para invalidar la práctica ritual, los textos indican los tipos de sistemas siguientes:

- *Fulgura tosca*: las vísceras no tienen ningún significado.
- *Fulgura vana*: la interpretación o lectura de las entrañas de la víctima no tiene relación con el hombre o con la ciudad.
- *Muta exta appellabant, ex quibus nil divinationi animaduertebant*: declaración de las entrañas como mudas (el sacrificio y la práctica adivinadora

no ha proporcionado información a partir de las características del hígado estudiado).

La práctica de la adivinación por medio del estudio de las entrañas de las víctimas no es exclusiva de Etruria. En Oriente Próximo se conocen moldes de barro que representan hígados de animales, como se ha dicho, desde el tercer milenio a.C., siendo una práctica muy común en el mundo fenicio. Esta práctica se extendió hacia Occidente, probablemente a lo largo del periodo orientalizante por medio de las navegaciones coloniales y comerciales fenicias.

4.3.2. La ceraunoscopia

La *ceraunoscopia* o estudio de los rayos, compilada en los *Libri Fulgurales*, se basaba en el estudio del cielo entendido como el lugar donde residían los dioses y desde donde emanaba su voluntad, la cual se expresaba fundamentalmente por medio del rayo.

La interpretación de los rayos tenía también unas reglas muy precisas, aplicadas por el *haruspex*, quien tenía la potestad de atraer o alejar el rayo a voluntad (*elicere/exorare*). La interpretación se hacía según la procedencia del rayo, en relación con el dios que protege la parte del cuadrante celestial de donde proviene. Cada tipo de rayo tenía un significado diferente cada día del año.

El concepto de la significación de los rayos diferenciaba, según Séneca, a etruscos y romanos según el sentido último conferido a este fenómeno de la naturaleza.

“Esto es en lo que no estamos de acuerdo con los toscanos, que ocupan su tiempo en la interpretación de los rayos. Según nuestra opinión, el rayo hace explosión a causa de la colisión de las nubes con los cielos. Según ellos, la colisión sólo es una ocasión para que se produzca la explosión. Según su costumbre de interpretarlo todo como hechos de los dioses, creen, no que éstos anuncien el futuro cuando se produce, sino que se producen para anunciar lo que sucederá”.

Séneca. *Quaestiones Naturales* (II, 32)

La diversidad de funciones y efectos que se les atribuyen condiciona la existencia de distintos tipos de rayos. Arnobio denomina tres tipos básicos: los consejeros, que transmiten una opinión de las divinidades hacia una cuestión para resolver o que ya ha sucedido; los *autoritarios*, que avisan sobre el resultado de un hecho ya producido; y los estatales, que tienen lugar como aviso cuando el hombre carece de

criterio. Los rayos principales eran once. Tres pertenecen a Tin, Uni, Menrva; Sethlans, Mares y Asturno tenían uno cada uno; y tres son desconocidos. Los rayos de Tin, según Séneca (*Quaestiones Naturales*, II, 41), se envían a los hombres de la manera siguiente:

- Como presagio benevolente, para aconsejar en favor o en contra de una decisión (*fulmen consiliarum*).
- Como indicación terrible o aviso decisivo, enviado a los hombres con el acuerdo de los doce dioses del consejo; provoca un daño menor en el momento de ser enviado.
- Como furia terrible que lo cambia todo a su paso, enviado a la Tierra como castigo, con la aprobación de los dioses del consejo y de los dioses *involuti*.

Estos principios también se recogen en los textos de Séneca.

“Los etruscos dicen que los rayos son lanzados por Júpiter, y le atribuyen tres modalidades de este arma fulminante. La primera, dicen, es suave y de advertencia, y la envía Júpiter por iniciativa propia. Es muy cierto que el mismo Júpiter envía la segunda, pero actúa de acuerdo con su consejo, puesto que hace que le ayuden los doce dioses. Este rayo muchas veces hace el bien; sin embargo, siempre provoca daños, aunque no lo hace en vano. El tercer rayo también lo lanza Júpiter, pero nunca sin haber reunido a los dioses en consejo, que los etruscos llaman dioses superiores y ocultos, puesto que este rayo es devastador y arrasa el lugar donde cae.”

Séneca. *Quaestiones Naturales* (II, 49)

Asimismo, los rayos por funciones o con interpretaciones menores son resumidos por Séneca (*Quaestiones Naturales*, II, 49) en el fragmento siguiente:

“Ahora os diré los nombres que dio Cecina a los rayos [...] Dice que los postuladores son aquellos que exigen que se vuelvan a hacer unos sacrificios no realizados o bien hechos sin seguir el ritual; los admonitorios avisan sobre lo que debe temerse; los pestilentes son los que anuncian la muerte o el extrañamiento; los falaces son los que duelen bajo la apariencia del bien; los extraños son los que presentan una apariencia de peligro sin que, en realidad, éste exista [...]”

Séneca. *Quaestiones Naturales* (II, 49)

El *haruspex* realizaba la interpretación y podía intentar modificar el significado por medio de la magia en caso de predicción de un destino fatal. Las zonas sobre las que caía un rayo se consideraban santificadas (*condere fulmen*), a causa de su proce-

dencia divina y de la acción purificadora del fuego que provocan. La base del análisis era la observación de los fenómenos meteorológicos y la asociación de los dioses a un sector específico de la bóveda celestial. Por consiguiente, según la procedencia del rayo, podía deducirse el dios que lo había enviado y a qué cuestión se refería, tanto si ésta era el resultado de una pregunta como de una acción de prevención o castigo por parte de los dioses, según Plinio.

“Para hacer estas observaciones, los etruscos dividían el cielo en dieciséis partes: el primer cuadrante abarcaba del norte a la salida del sol en el equinoccio (el este); a continuación, el segundo hasta el sur; después, el tercero hasta la puesta del sol equinoccial (el oeste), y el cuarto ocupaba el espacio restante desde el oeste hasta el norte. Dividían estos cuadrantes en cuatro partes cada uno, y de éstas, denominaban *de la izquierda* a las ocho que empezaban desde el este, y *de la derecha* a las otras ocho. De todas, las más funestas son las que se encuentran entre el oeste y el norte. Teniendo en cuenta esto, la que mayor importancia tiene es la línea desde donde vienen y por donde se van los rayos. Lo mejor es que se vayan por el lado oriental; y es un prodigio que trae gran felicidad el hecho de que los rayos lleguen y se vayan por el primer cuadrante del cielo. Todos los otros tienen un significado peor o, incluso, funesto, en relación con la parte del firmamento en que tienen lugar.

Plinio. *Naturalis Historiae* (II, 54)

4.3.3. Interpretación de los prodigios

El estudio e interpretación de los prodigios, denominados *ostenta*, constaba de tres partes fundamentales: observación, interpretación y expiación. El campo de actuación son todos los órdenes de la naturaleza. El lugar de observación se conocía como *templum*, la fachada era la *pars antica* y la celda, la *pars postica*.

Los prodigios más importantes son los siguientes:

- Prodigios sucedidos en el mundo vegetal (*ostentarium arborarium*), referidos básicamente a dos tipos de árboles: árboles infelices, que anunciaban presagios funestos, como la sequía y la falta de frutos –prodigios provocados por las divinidades infernales que afectan al hombre y a la ciudad–, y árboles felices, relacionados con prodigios positivos, como la savia blanca y los frutos comestibles, interpretados, por lo que respecta a los hombres y a las ciudades, como elementos reguladores del crecimiento y el desarrollo.

- Prodigios que hacían referencia al mundo animal (*ostentaria animalia*). Como animales propicios (*felicia*), se consideraba a los domésticos y al caballo, mientras que los animales perjudiciales eran la abeja (símbolo de la realeza), el león, el lobo, las aves rapaces y las nocturnas. Otros animales, como la serpiente, se consideraban neutros por su pertenencia al mundo terrenal y al mundo subterráneo.

Otros prodigios podían ser las lluvias de leche, piedras o sangre; la deposición de lana sobre los árboles; y los terremotos. Estos últimos eran considerados por los etruscos como los más funestos posibles, según Servio (*Ad. Aeneida*, IV, 166): “según la disciplina etrusca, nada es peor y más funesto para alguien que se casa que un terremoto”. En este mismo sentido, Cicerón (*In Catilinam / Contra Catilina*, III, 9) recuerda que cuando un seísmo devastó el Capitolio y destruyó las estatuas de los dioses, los *haruspex* venidos de Etruria predijeron la muerte violenta de la población, guerras civiles e, incluso, la destrucción de Roma si no se conseguía aplacar la cólera de los dioses.

La fórmula interpretativa precisa de la existencia del prodigio, que puede ser una malformación en un animal, el nacimiento de una bestia con dos cabezas o un árbol que pierda los frutos o se seque de repente y sin explicación. Según Cicerón, la fórmula de realización de la adivinación mediante los prodigios consta de dos partes: la definición del prodigio y su interpretación. A diferencia de los rituales de *haruspicina* y *ceraunoscopia*, la interpretación de los prodigios de origen animal era mucho más laxa, dado que era muy difícil establecer cuándo y qué tipo de prodigio sucedería.

Así pues, la interpretación de los prodigios era el resultado de un hecho *a posteriori* y no de una pregunta específica planteada dentro de un ritual propiciatorio. Como ejemplo, el nacimiento de un animal con dos cabezas podría interpretarse como un adulterio en el seno de la familia a la que pertenecía la cabeza de ganado, o bien una sedición en la estructura política del estado, si el animal formaba parte de los rebaños públicos.

El elemento básico de la interpretación de los prodigios era que si se producían, tan sólo podía ser como resultado de la voluntad de los dioses y, por tanto, los hombres debían averiguar la causa por la cual este prodigio se había producido. Entre los motivos principales que citan los textos, pueden relacionarse los siguientes: irritabilidad de los dioses, y en este caso se precisaba realizar la definición de la causa de esta cólera, que podía ser de orígenes tan diferentes como la realización de los juegos en honor de los dioses con negligencia, o el empleo

de los lugares sagrados con finalidades profanas; y la valoración de los peligros que podían amenazar al hombre o al grupo, como la derrota militar o el ofrecimiento de dignidades públicas a personas que no eran merecedoras de las mismas.

La *avispicina*, la práctica de la adivinación del futuro basada en el vuelo de las aves, debía tener presente siempre el tipo de ave (así, en una fase adelantada, el cuervo era caracterizada como perjudicial, y el águila como benefactora) y otros factores como la hora y el día en que se realizó el avistamiento, la dirección y el trazado que realizó en el cielo, el tipo de vuelo, etc.

Un tipo específico de *haruspex*, los augures, eran los encargados de esta práctica. Llevaban como emblema un bastón curvado (*lituus*), que puede verse representado en las pinturas murales de la *Tumba degli Auguri* de Tarquinia c. 530 a.C., y del que se conoce un ejemplar procedente de una tumba de Cerveteri fechada c. 580 a.C., que servía para trazar el *templum* a partir del cual se hacían las predicciones. Porfirio afirma que los etruscos entendían los gritos de las águilas y el canto de los pájaros. Esta práctica de predicción del futuro se documenta también en los textos umbros (*Tavole Iuguvine* / *Tablas de Gubbio*) y latinos.

“Así, ¿no resulta absurdo juzgar a un ser racional o irracional por el hecho de que su lenguaje sea comprensible o no, por su silencio o su voz?. En este caso, también puede decirse que el dios supremo y los otros dioses, por el hecho de no hablar, son racionales. Sin embargo, los dioses, aun guardando silencio, nos hacen revelaciones, y los pájaros las comprenden con una mayor rapidez que los hombres y, cuando han llegado a la comprensión, nos lo anuncian como pueden, y, para los hombres, se convierten en portavoces de este o aquel dios: el águila de Zeus, el halcón y el cuervo de Apolo, la cigüeña de Hera, la codorniz y la lechuza de Atenea, el grajo de Deméter, y así otros pájaros relacionados con otros dioses.”

Porfirio. *De Abst* (III, 4)

El ritual de la *avispicina*, también conocido como *ornitomancia*, fue practicado también por otros pueblos de la antigüedad, como los celtas de la Galia, entre los que Deiotarus, según Cicerón (*De Divinatione*, I, 15, 26-27) utilizaba el águila y el cuervo como animales básicos de los ritos de adivinación. Asimismo, los pájaros estaban considerados como representativos de presagios funestos por sí mismos, especialmente en el terreno militar, donde tres cuervos volando por el camino de una legión se interpretaban como un presagio de derrota. En otros casos, los símbolos o predicciones de la derrota militar podían ser de carácter astral, como el eclipse de luna que hizo retroceder a los galatas auxiliares

del rey Atalo de Pérgamo, que se negaron a continuar luchando después de que se produjera, según explica Polibio:

“Habiendo tenido lugar, mientras estaban allí, un eclipse de luna, los galos, que hacía tiempo que soportaban difícilmente las penalidades de la marcha (puesto que hacían la campaña con mujeres e hijos, que les seguían en carros), entonces, considerando esto de mal agüero, se negaron a ir más lejos”.

Polibio. *Historia* (v, 78)

“[...] De manera casual, al llegar al Janículo, un águila descendió con suavidad, planeando con sus alas extendidas, y arrebató el sombrero a Lucumón, que iba sentado en el carro junto a su esposa, y tras dar vueltas por encima del carro con chillidos agudos, se lo volvió a poner en su cabeza, como si cumpliera una misión divina, después se perdió en las alturas. Dicen que Tanaquil recibió el presagio con alegría, puesto que era una mujer muy entendida en prodigios celestiales, como en general lo son los etruscos. Abrazando a su marido, le animó a concebir grandes e importantes empresas, basándose en el tipo de ave que había sido, en la región del cielo y en el dios del que era mensajera; en que había realizado el prodigio por encima de la parte más alta del cuerpo, y en que había levantado a peso el sombrero de la cabeza de un hombre, para volvérselo a colocar por mandato divino [...]”

Tito Livio. *Ab urbe condita* (I, 34, 8-10)

4.3.4. Interpretación de los sueños

Junto a las mencionadas con anterioridad, en otras estructuras sociales se conocen diferentes tipos de prácticas interpretativas de la voluntad de los dioses. Pueden citarse, en las ciudades-reino fenicias, la interpretación de los sueños, práctica en la que participaban los *muḥhu* (profetas), *apilu* (sacerdotes que dan respuestas) y los *hzyn* (videntes) que llevaban a cabo la interpretación de la voluntad de los dioses mediante un estado de éxtasis real o bien simulado con la ayuda de opiáceos.

Con frecuencia, este tipo de práctica se relaciona con las decisiones de poder de los gobernantes, como fórmula utilizada por los dioses para transmitir sus directrices a los monarcas, representantes y ejecutores en la tierra de su voluntad. Sin embargo, es evidente que esta práctica podía ser utilizada por los reyes y príncipes como coartada para imponer determinadas ideas de gobierno y para reafirmarse en el poder ante la incredulidad o la carencia de conocimientos de los súbditos.

La leyenda de José, según la cual éste interpreta los sueños del faraón, constituye el mejor ejemplo de esta práctica, que refleja, por la época de la redacción definitiva de la Biblia, una realidad suficientemente conocida en el siglo VIII a.C.

“Cuando por la mañana vino a ellos José y los vio tristes, preguntó a los dos servidores que con él estaban presos en la casa de su señor, diciéndoles: –¿Por qué tenéis hoy mala cara? Ellos le contestaron: –Hemos tenido un sueño, y no hay quien lo interprete. Díjoles José: –¿No es de Dios la interpretación de los sueños? Contádmelo, si queréis. El jefe de los coperos explicó a José su sueño, diciéndole: –En mi sueño tenía ante mí una vid con tres sarmientos, que estaban como echando brotes, subían y florecían, y maduraban sus racimos. Tenía en mis manos la copa del faraón, y tomando los racimos, los exprimía en la copa del faraón y la puse en sus manos. José le dijo: –Ésta es la interpretación de tu sueño: los tres sarmientos son tres días. Dentro de tres días el faraón exaltará tu cabeza y te restablecerá en tu cargo, y pondrás la copa del faraón en sus manos, como antes lo hacías, cuando eras copero. A ver si te acuerdas de mí cuando te vaya bien y me haces la gracia de recordarme al faraón para que me saque de esta casa, pues he sido furtivamente sacado de la tierra de los hebreos, y nada he hecho nada para que me tengan en prisión. Viendo el jefe de los reposteros cuán favorablemente había interpretado el sueño, dijo a José: –Pues he aquí el mío: llevaba yo sobre mi cabeza tres canastillos de pan blanco. En el canastillo de encima había toda clase de pastas de las que suele comer el faraón, pero las aves se las comían. Contestó José diciendo: –Ésta es la interpretación: los tres canastillos son tres días. Dentro de tres días, el faraón mandará que te corten la cabeza y te colgará de un árbol, y comerán las aves tu carne. Al día tercero, que era el del cumpleaños del faraón, dio éste un banquete a todos sus servidores, y en medio de ellos le vino a la memoria el jefe de los coperos y el jefe de los reposteros, restableció al jefe de los coperos en su cargo de copero y éste puso la copa en manos del faraón, e hizo colgar al jefe de los reposteros, como les había interpretado José.”

Génesis (40, 622)

Otro ejemplo de esto sería la interpretación por parte de Daniel del sueño en que se prevé el fin del reinado del monarca neobabilónico Nabucodonosor.

“Éste es el sueño; también proporcionaremos al rey su interpretación. Tú, oh rey, eres rey de reyes; porque el dios del cielo te ha dado reino, poder, fuerza y majestad. Y dondequiera que habitan hijos de hombres, bestias del campo y aves del cielo, él los ha entregado en tu mano, y te ha dado el dominio sobre todo; tú eres la cabeza de oro. Y después de ti se levantará otro reino inferior al tuyo; y luego un tercer reino de bronce, el cual dominará sobre toda la tierra. Y el cuarto reino será fuerte como hierro; y como el hierro desmenuza y rompe todas las cosas, desmenuzará y quebrantará todo. Estos pies que viste, en parte de barro cocido de alfarero y en parte de hierro, quieren decir que éste será un reino dividido; mas habrá en él algo de la fuerza del hierro, aunque viste hierro mezclado con barro cocido. Y por ser los dedos de los pies en parte de hierro y en parte de barro cocido, quiere decir que el reino será en parte fuerte y en parte frágil. Viste el hierro mezclado con barro porque

se mezclarán las alianzas humanas; pero no se unirán los unos con los otros, como el hierro no se mezcla con el barro. En los días de estos reyes el Dios de los cielos levantará un reino que no será jamás destruido, ni caerá en poder de otro pueblo; desmenuzará y consumirá todos estos reinos, y permanecerá para siempre. Esto es lo que significa la piedra que viste caer de la montaña sin ayuda de la mano, la cual desmenuzó el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro. El gran Dios ha mostrado al rey lo que ha de acontecer en lo por venir; y el sueño es verdadero, y fiel su interpretación.”

Daniel (2, 1-45)

Los textos bíblicos indican que la transmisión de la voluntad de Dios por medio de los sueños sólo pueden revelarla los profetas o las personas elegidas por el mismo; el hecho de que los hombres escuchen a falsos profetas y videntes constituye una de las recriminaciones más frecuentes (Levítico, 19,31; Deuteronomio, 18,10).

“Cosa vana son la adivinación, los agüeros y los sueños; lo que esperas, eso es lo que sueñas. A no ser que los mande el Altísimo a visitarte, no hagas caso de sueños. A muchos extraviaron los sueños y quedaron defraudados los que creyeron en ellos.”

Eclesiastés (34, 4-7)

La práctica onírica como fórmula para conocer la voluntad de los dioses se utilizó también en Grecia, donde se convirtió en una costumbre muy popular. En los momentos de crisis, las personas que querían averiguar la voluntad de los dioses o bien tenían interés por recibir alguna comunicación o indicio, iban a dormir a los atrios de los templos, cubiertos por mantas y, de este modo, intentaban que el dios les beneficiara con sus indicaciones.

Quizás el caso más significativo es el intento que hacen los amigos y compañeros de Alejandro Magno para conocer las posibilidades de curación del rey antes de su muerte en Persépolis el año 323 a.C. El acto de dormir en los templos era también una parte primordial del ritual de curación en los templos de Asclepio, en particular en el santuario de Epidauro, donde las serpientes sagradas transmitían la voluntad del dios pasando por encima de los cuerpos de los enfermos a lo largo de la noche y les aliviaba o curaba los males.

Si bien el concepto del sueño para adivinar se conoce desde los relatos homéricos, su mayor proliferación corresponde al periodo helenístico y romano, hasta el punto de que Artemidoro de Daldis escribió durante el reinado de los emperadores Antoninos (siglo II d.C.) su obra *Interpretación de los sueños*. Con anterioridad, Plutarco (*Arístides*, 27) indica que, cerca del ágora de Atenas, se sentaba el nieto de Arís-

tides que se ganaba la vida haciendo interpretaciones reguladas según normas previas de los sueños.

Asimismo, grandes personajes de la literatura clásica, como Crisóstemis de Sófocles (*Electra*, 424) habla de esta tradición cuando le dice a Electra: “Esto es lo que he oído explicar a alguien que estaba allí cuando ella revelaba su sueño al Sol” (en Grecia se entendía que el sol, por su posición dominante, podía conocerlo todo), o Ifigenia de Eurípides (*Ifigenia en Taurida*, 43) utilizan los sueños como una forma de conocer y enfrentarse a su destino. Otros personajes que utilizan los sueños para averiguar el futuro son los monarcas, como Astíages, rey de los medas.

“A lo largo del primer año del matrimonio de Mndane con Cambises, Astiages tuvo una nueva visión: le pareció que del sexo de esta hija salía una vid y que esta última cubría toda Asia. Ante esta visión, que sometió a juicio de los intérpretes de sueños, hizo venir de Persia a su hija, a punto de dar a luz y, cuando llegó, la hizo vigilar con la intención de matar a aquél que la engendrara, puesto que, basándose en su visión, los magos intérpretes de sueños auguraron que, en el futuro, su hija reinaría en su lugar.”

Herodoto. *Los nueve libros de la Historia* (I, 108)

Este tipo de tradiciones sobre el futuro de los hijos predicho en visiones o sueños de las madres se incluye también en los relatos de Hécuba sobre su hijo Paris, y en el de Agarista sobre Pericles.

Los adivinos más importantes tuvieron sus propias sedes allí donde realizaban las predicciones. En muchos casos, como el dedicado a Anfiarao en Oropo (Grecia) se producían peregrinaciones a los santuarios después de la muerte del adivino, a quien los fieles sacrificaban corderos. Asimismo, en Etruria se produjo el mismo fenómeno con la veneración de Chalcas en la ciudad de Drium.

J.G. Frazer apunta la existencia de múltiples procedimientos de conocer el futuro o de interpretar determinados hechos del pasado más reciente, propios de varias comunidades. Entre las más características, se encuentran las que utilizan el agua (elemento purificador por excelencia) como base de la práctica, en recipientes que contienen productos tan distintos como hierbas y granos de café (tribus africanas de los bahima o bañankole), granos de arroz crudo (tribus de los garo de Assam), los posos del té (costumbre muy extendida en Asia); o bien mediante el plomo y la cera fundidos derramados en su interior. En los primeros casos, se estudian la disposición de estos elementos y, en el último, la forma que adquiere la materia cuando se solidifica.

En Europa central, la costumbre de predecir el futuro a partir de fundir soldados de plomo y derramar el metal líquido en un recipiente metálico con el fin de realizar un análisis posterior de su forma es propia de la noche de fin de año, de manera que se juntan dos tradiciones específicas de rituales de paso.

4.3.5. Los sacrificios humanos

Con frecuencia, los sacrificios humanos se realizaban dentro de los rituales expiatorios. No obstante, algunos sistemas ideológicos, como por ejemplo los de los celtas de la Galia, utilizaron la muerte ritual de seres humanos como fórmula para conocer o conjurar el futuro.

“Al mismo tiempo, ellos utilizan adivinos a los que asignan una gran autoridad. Éstos predicen el futuro mediante la observación de los pájaros y por la inmolación de víctimas. Tienen a toda la población convencida de sus poderes. Sin embargo, al hacer la consulta de los presagios para los grandes temas es cuando utilizan un ritual terrible e increíble. Tras haber consagrado a un hombre, le golpean con una espada de combate en la zona inferior del diafragma y, cuando la víctima ha caído por el golpe, predicen el futuro según la manera de caer, el movimiento de los miembros y el derramamiento de sangre. Es una manera de observar muy antigua, practicada desde hace mucho tiempo y en la que creen con fervor.”

Diodoro Sículo. *Historiae* (v, 31, 25)

Justino (*Historias Philippicae*, xxvi, 2, 2) indica que, en una ocasión, los gálatas, tras haber hecho las previsiones de un combate que tenían que librar, sacrificaron a sus mujeres e hijos porque los presagios fueron negativos, ya que la manera de intentar aplacar la cólera de los dioses era mediante la muerte cruel de sus seres más próximos.

El análisis de los textos indicados y de otros parecidos de Pausanias (*Itinerario de Grecia*, x, 21), Cayo Julio César (*Bello Galico*, vi, 16), Dió Casio (*Historia Romana*, lxii, 9) y Estrabón (*Geografía*, iv, 4), indican que el ritual del sacrificio humano como parte de un sistema de predicción constaba de tres partes:

- 1) Consagración previa de la víctima mediante una fórmula ritual secreta sólo conocida por los druidas y los sacerdotes sacrificadores.

- 2) Muerte (sacrificio) por medio del uso de una espada de batalla, lo que puede significar que la mayoría de estos rituales tenían como objetivo la interpretación de presagios militares.

3) Conclusión de la adivinación hecha a partir de la forma de la caída de la víctima, la forma de las convulsiones y la agonía del sacrificado, así como del flujo de la sangre.

“Todo el pueblo galo es muy dado a las observaciones religiosas y, por ello, quienes están afectados de graves enfermedades, y quienes se entregan a los combates y a los peligros, o bien inmolan víctimas humanas o hacen voto de inmolarlas, porque creen que si no se rescata la vida de un hombre con la vida de otro hombre, no puede aplacarse a los dioses inmortales, por lo que han instituido oficialmente sacrificios de este tipo. Algunos pueblos tienen unas figuras de dimensiones colosales, hechas de mimbre entretejido que llenan de hombres vivos; les prenden fuego, y los hombres mueren devorados por las llamas. El suplicio es aplicado a aquellos que han sorprendido robando, en latrocinio o en cualquier maldad, puesto que son desagradables a los dioses; pero cuando faltan los de esta clase, llegan incluso al sacrificio de los inocentes.”

Cayo Julio César. *Bello Galico* (VI, 16)

Si bien el tipo más característico es el indicado, las fuentes escritas romanas indican diferentes variantes del ritual genérico del sacrificio humano, como la muerte consecuencia de un golpe de espada en la espalda, por medio de flechas, por empalamiento o quemados en una hoguera. Tras la victoria de Julio César sobre Vercingetórix durante la campaña de 52-50 a.C., se prohibieron los sacrificios humanos.

Tertuliano (*Scorpiace*, 7, 6) incide en este hecho cuando afirma que “de verdad, sólo en la antigüedad, a los escitas se les permitió contentar a Diana con víctimas humanas, así como a los galos a Mercurio y a los africanos a Saturno”.

Sin embargo, en el caso de los escitas y los taurios parece que los sacrificados eran preferiblemente extranjeros, según indican en sus escritos O. Sexto Empírico (*Hypotyposes*, III, 208-221) y P. Orígenes (*Contra Celsum*, v, 27), hecho que también recoge Homero.

“Dicen que Talos, el guardián construido por Hefesto y dado por Zeus a Europa, castigaba de una manera muy particular a los extranjeros que desembarcaban en Creta: se lanzaba al fuego y, tras haberse calentado el pecho hasta que se le ponía rojo, los abrazaba sonriendo irónicamente mientras ellos se quemaban. Algunos explican que en Cerdeña hay una hierba que mata a los extranjeros que la prueban provocando rechinar de dientes a causa del sufrimiento y el dolor. Timeo dice que los sardos tiran a los ancianos por un precipicio y que ríen con gozo al ver cómo mueren. Los cartagineses que viven en Cerdeña tienen una costumbre bárbara, muy diferente a la de los griegos: en días establecidos sacrifican a Cronos tanto a los primogénitos como a aquellos ancianos que han superado los setenta años. Consideran que el hecho de que los sacrificados se lamenten es infamante y torpe y, por el contrario,

valiente y honorable que estén alegres y ríen. Por ello, la risa simulada en circunstancias dolorosas se denomina *sarda*".

Escolio a la Odisea de Homero (XX)

La costumbre del sacrificio humano está ampliamente representada en diferentes estructuras sociales, áreas geográficas y cronologías. El resultado de este rito es la muerte ceremonial de un ser humano. Los motivos que propiciaron estos sacrificios son muy distintos. Así, los aztecas creían que la muerte brutal de personas o víctimas propiciatorias servía para regenerar las energías del sol, al cual consideraban la fuente de vida que les proporcionaba calor, luz y movimiento. La repetición anual de este rito, descrita por los textos españoles del periodo de la conquista (siglo XVI) comportaba guerras entre sociedades vecinas para obtener los prisioneros o víctimas necesarios para llevar a cabo los sacrificios.

En el Punjab (norte de la India) se sacrificaba cada año, según un turno riguroso, a una chica joven a los espíritus que vivían en los árboles sagrados de las aldeas. El hecho de aportar la víctima expiatoria/propiciatoria se consideraba un honor por parte de las familias. Los sacrificios a los espíritus de los árboles también se realizaban en las islas Célebes y en las Molucas, especialmente para proteger una vivienda después de utilizar como material de construcción un árbol protegido.

Existen otras tradiciones que mencionan los sacrificios de víctimas humanas sustitutivas, a menudo relacionadas con la inmolación de los hijos como fórmula de vida. Los ciclos mitológicos nórdicos indican que los monarcas escandinavos, finalizado el periodo de reinado de nueve años, debían darse muerte o buscar a un sustituto para ofrendar la vida a Odín. El sustituto más frecuente era un hijo del rey, sacrificado al dios, rito por medio del cual el monarca obtenía una prórroga de nueve años en su mandato.

Asimismo, en Cartago, según los textos de Diodoro Sículo se procedía a los sacrificios de niños en los periodos de crisis de la ciudad, como en el caso de la revuelta de los mercenarios después del final de la Primera Guerra Púnica (241-239 a.C.), cuando los primogénitos de las principales familias fueron ofrendados al dios Moloch-Baal para ser consumidos por el fuego, según un rito citado por Q. Ennio (*Annales*, VII, 127): "Los cartagineses tienen la costumbre de ofrecer a sus propios hijos como víctimas a sus dioses", y descrito con detenimiento por Diodoro Sículo.

"Así pues, los cartagineses, creyendo que la fatalidad procedía de los dioses (es decir, el asedio de Cartago por Agatocles en 310 a.C.), se entregaron a todo tipo de súplicas a la divinidad, y, como creían que por su culpa Hércules (Melkart), adorado en su país de origen, estaba muy disgustado con ellos, enviaron a Tiro una gran cantidad

dinero y muchos regalos de precio. Asimismo, pensaban que Cronos se había vuelto contra ellos porque, en los primeros tiempos, solían sacrificar a este dios a los más nobles de sus propios hijos, mientras que ahora enviaban al sacrificio a niños comprados y criados en secreto y, tras hacer una investigación, se descubrió que algunos habían sido sacrificados como sustitutos. Después de reflexionar sobre estos problemas, y viendo acampado al enemigo frente a sus muros, les sobrevino un gran miedo supersticioso, y admitieron que habían abandonado los honores ancestrales que debían a sus dioses. Como querían corregir este error, seleccionaron a doscientos niños entre las mejores familias y los sacrificaron en público en nombre del Estado. Algunos que estaban bajo sospecha, en número no inferior a trescientos, fueron entregados al sacrificio voluntariamente. En su ciudad había una imagen de bronce de Cronos con las manos extendidas y las palmas giradas hacia arriba e inclinadas hacia el suelo, de manera que cuando ponían al niño encima de éstas rodaba y caía a un foso de fuego. Es probable que fuera a partir de este hecho cuando Eurípides desarrolló la mítica historia que puede encontrarse en su obra sobre el sacrificio en Taurida, que Orestes requería: “Así pues, ¿qué tumba me recibirá cuando muera? El fuego sagrado que arde bajo el abismo de la tierra”. La historia pasó también de mano en mano entre los griegos a partir de un mito antiguo, el de Cronos que sacrificó a sus propios hijos, siendo posible que se haya transmitido a los cartagineses mediante esta costumbre.”

Diodoro Sículo. *Biblioteca histórica* (xx, 4-1 y 4-7)

El relato de esta práctica puede verse también en los textos de otros autores como Justino (*Epitoma Historiarum Philippicarum*, xviii, 6); Quinto Curcio Rufo (*Historia de Alejandro Magno* n, IV, 3, 23), Plinio el Viejo (*Historia natural*, xxxvi, 4, 39); Silio Itálico (*Púnica*, iv, 765-822), Plutarco (*De sera numinis vindicta*, 552 A; *Regum et imperatorum apophthegmata*, 175 A, y, especialmente, *De superstitione*, xviii, 171):

“¿No habría sido mucho mejor para los cartagineses haber elegido a Critias o a Diágoras como legisladores desde el principio, y así no creer en ningún poder divino ni dios, antes que ofrecer estos sacrificios, como solían hacer, a Cronos? Éstos no eran del tipo que Empédocles describe en su ataque contra los que sacrificaban a sus propios niños: ¡es el hijo amado por su padre a quien se coloca y mata sobre un altar! Qué locura. Pero no, los cartagineses ofrecían sus propios hijos a Cronos con plena conciencia y conocimiento, y los que no tenían hijos los compraban a gente pobre, y les cortaban el cuello como si fueran corderos o pajaritos. La madre resistía impasible, sin lágrimas ni gemidos, puesto que si hubiera dado un solo gemido o dejado caer una lágrima no hubiera recibido el dinero de la venta y su hijo habría sido sacrificado igualmente. Todo el terreno situado frente la estatua era invadido por el ruido de las flautas y tambores para que no pudieran oírse los gritos.”

Esta práctica, de dudosa verificación arqueológica, ha sido relacionada con las necrópolis infantiles (*tophet*) de las ciudades púnicas, y con la costumbre de enterrar

a neonatos bajo el pavimento de las viviendas cartaginesas o en las de los pueblos situados en sus áreas de influencia política y/o comercial.

Las tradiciones de los sacrificios de niños en las estructuras fenicias e israelitas se conocen, por ejemplo, a partir de una obra de Filón de Biblos:

“Era una costumbre muy antigua que, en momentos de gran peligro, el mandatario de una ciudad o nación diera a su hijo más querido para que muriera por el pueblo, como rescate ofrecido a los demonios vengativos, y se hacían matar a los niños sacrificados con ritos místicos. Así, Cronos, al que los fenicios llaman Israel, que es rey del país y tiene un hijo unigénito de nombre Jeoud, lo adornó con los trajes reales y lo sacrificó sobre un altar en tiempo de guerra, cuando el país se encontraba en gran peligro frente al enemigo.”

Filón de Biblos. *Historia de Fenicia* (F, 3b)

La misma resolución tomó el rey de Moab cuando fue asediado por los israelitas. El sacrificio expiatorio de seres humanos era frecuente hasta el siglo XIX en diferentes regiones del África ecuatorial.

Las referencias a los sacrificios humanos en la mitología griega responden a condicionantes diferentes. Por ejemplo, en el ciclo de Teseo y el Minotauro, se menciona el tributo que los atenienses entregaban al rey Minos de Creta cada ocho años, que consistía en siete jóvenes y siete doncellas para ser sacrificados, costumbre que también puede entenderse como un ritual de perduración del reinado con ciclo octoanual. La prolongación del mandato real es también la base del ciclo del carnero del vellocino de oro, cuando el rey Atamante de Tesalia intentó sacrificar a sus hijos Frixos y Hele a instancias de Ino, su segunda mujer. El hecho de que, a lo largo del mito, el mismo Atamante no fuera sacrificado en un ritual expiatorio para retornar la fertilidad a su pueblo propició el inicio de la tradición del sacrificio de un varón de cada generación de la casa real como sustituto de la inmolación no realizada por el monarca; las ofrendas se hacían en la ciudad de Alus, en el templo de Zeus Laphystianos (*el devorador*).

Los sacrificios humanos también se citan en relación con las mujeres de la ciudad de Orcómenos, en Beocia, a las que los sacerdotes podían sacrificar durante el festival de la Agronia, relacionado con el culto de Dionisio. Incluso se menciona que en un acto de locura, las hijas del rey Minyas llegaron a comerse a sus hijos. También en relación con Dionisio, en Quíos se descuartizaba a hombres, y puede mencionarse la leyenda de Orfeo, cuyo cuerpo fue destrozado por las bacantes a lo largo de las ceremonias en honor del dios.

En el mundo griego y helenístico también existen referencias a la inmolación, como es el caso de Atis. En su festival, que recibía el nombre del *día de la sangre*, el sacerdote vertía la sangre de sus brazos para recordar la inmolación del dios. Es posible que este hecho, cruel pero no mortal, fuera considerado como una práctica sustitutoria del sacrificio humano.

4.4. Los rituales de la muerte

El *ritual funerario*, como forma de respeto hacia los miembros muertos de la comunidad, se documenta a partir del paleolítico medio con los enterramientos neandertales de Qafzeh (Israel), donde se han identificado inhumaciones individuales y dobles datadas hacia el año 75.000 a.C. que incluían elementos de ajuar y ofrendas funerarias de diferentes tipos como, por ejemplo, defensas de cérvidos y huevos de avestruz.

Paralelamente, se documentan los primeros ejemplos de canibalismo ritual de individuos inhumados, con extracción por oblación del cerebro para consumirlo, práctica que, más allá de la ingestión alimenticia, ha sido interpretada como una manera de adueñarse de la sabiduría y los conocimientos de difunto. Los yacimientos de Krapina (Croacia), la Cueva de Hortus (Francia) y Monte Circeo (Italia) datados a partir del año 60.000 a.C. constituyen ejemplos significativos de esta práctica.

El culto a los muertos, en un inicio una práctica restringida a un número reducido de individuos, significa la introducción de las ideas de respeto, homenaje o dedicación hacia los difuntos.

Este sistema se extenderá a un número cada vez mayor de los integrantes de una estructura social. No obstante, los rituales de enterramiento nunca serán universales en el seno de una comunidad, puesto que el hecho de ser enterrado era también una manera de reafirmar la posición social del muerto y del grupo al que pertenece, favoreciendo así la perduración de las diferencias sociales. Los elementos ideológicos relativos a los ritos de muerte y resurrección que se inscriben en la base de las creencias de las comunidades productoras a partir del Neolítico se convertirán en uno de los referentes básicos para justificar el cuidado que sociedades muy diferentes tendrán hacia sus muertos.

Las prácticas funerarias cada vez más complejas, desarrolladas a partir del paleolítico superior, representan la expresión de la vida inmaterial, aunque no podemos saber la totalidad de los conceptos que integraban el pensamiento de los grupos so-

ciales entre el 35.000 y el 8.000 a.C. La vida ultraterrenal se entiende con rasgos similares a la terrenal, según los diferentes elementos que forman parte de los ajuares depositados en las tumbas: cadáveres provistos de alimentos, atuendos e instrumentos de uso común pensados para reproducir las actividades de la vida diaria, aunque el hecho de que estos ítem no presenten marcas de uso permite afirmar que se fabricaban específicamente para ser depositados en el interior de las tumbas.

Las estructuras funerarias se relacionan con estructuras de combustión (hogares) vinculadas a los ritos de la cremación del ocre y su extensión por encima del cadáver y la tumba. Es muy posible que el fuego se empezara a utilizar ya en el paleolítico superior como un elemento relativo a la cohesión del grupo que permitiría la supervivencia del difunto después de la muerte.

Entre los ejemplos más interesantes de enterramientos paleolíticos se incluyen los de Grimaldi (Italia), donde el cadáver de un niño fue introducido en un círculo de piedras; cueva de Morín (Cantabria), en la que se llevó a cabo la separación del tronco y el cráneo de la persona enterrada, lo que permite pensar en el concepto de la preservación o culto al cráneo, y la cueva del Salitre (Cantabria), en la que el receptáculo de piedras que contenía el cadáver estaba acondicionado con mandíbulas de jabalí.

Los enterramientos podían ser individuales o múltiples. Entre las diferentes variantes, destacan los de Grimaldi y Chancelade en Francia (un individuo); Obercasel en Alemania (dos individuos); Barma Grande (cinco individuos) y Predmost (Moravia) donde se enterraron veinte personas en la misma tumba.

Las inhumaciones eran de tipo primario (sin manipulación del cadáver después de la muerte), por lo que los cuerpos estaban en conexión anatómica y posición fetal (piernas y brazos flexionados hacia el cuerpo); se ha podido identificar el uso de sudarios o envoltorios funerarios de los cuerpos, como un saco de pieles en Grimaldi. Los primeros conjuntos de tumbas que pueden responder al concepto de necrópolis se identificaron en Bøgebakken (Dinamarca) y Sungir (Vladimikov, Bielorrusia).

Con el desarrollo progresivo de las estructuras de poder unipersonales, los rituales de enterramiento alcanzaron un grado elevado de representación del sistema político. Los príncipes o monarcas trasladaban al mundo funerario su ascendiente sobre los miembros de la comunidad, especialmente a través de la monumentalización de las tumbas, con la idea de que perdurasen su memoria y poder; las pirámides de Egipto o las tumbas de cámara de Micenas constituyen un ejemplo claro de esta voluntad política.

Otro elemento destacado es la acumulación de ofrendas en el interior de las cámaras funerarias a partir de la aplicación del concepto de la prolongación de las características y los utensilios de la vida terrenal al mundo de ultratumba, como, por ejemplo, en las tumbas reales de Ur (Mesopotamia) en el tercer milenio a.C. La protección del mundo funerario fue una de las preocupaciones básicas de las estructuras de poder que, vinculada a la organización religiosa de sus reinos, imperios o principados, definieron, ya desde el 3.000 a.C., diferentes tipos de investidas y amenazas de sanciones sobrenaturales para impedir la destrucción o profanación de las necrópolis.

4.4.1. Los rituales funerarios en las ciudades-reino fenicias

El mundo funerario de las ciudades-reino fenicias resume perfectamente las características indicadas, puesto que son el resultado, a principios del primer milenio a.C., de las concepciones funerarias mesopotámicas y, en cierto modo (como el empleo de sarcófagos), egipcias.

Como en todas las estructuras ideológicas que prestan especial atención a los conceptos derivados del ciclo agrario, la idea del mundo de ultratumba semita identificaba de manera específica el tipo de vida que existía tras la muerte. Los textos cananeos, y en especial los ugaríticos del segundo milenio a.C., se refieren a la existencia de un lugar subterráneo donde el difunto llevaría una existencia fantasmal. En este mundo de los muertos se encontrarían las *rp'm* (sombras) y los *ilnym* (seres o espíritus divinos). La protección del cadáver y del lugar del enterramiento, tanto si se utiliza el ritual de la inhumación como el de la cremación, debe relacionarse con la necesidad de que los restos del difunto, una vez purificados y enterrados, permanecieran inviolados hasta el momento de la resurrección.

La protección de las sepulturas se realizaba a partir de la ocultación del lugar de la tumba y la complicación del acceso a ella. Como característica específica de las diferentes ciudades-reino fenicias destacan las fórmulas de maldición, propias de las sucesivas dinastías reinantes, concebidas como una protección intemporal ante los cambios políticos en relación con el concepto de divinización de los reyes muertos. Este sistema ya se conocía en Ugarit, donde los monarcas formaban parte de los *rpi ars* (los *refaim* del más allá). Por tanto, los tipos de inscripciones estaban relacionados con la idea de obtener y mantener el poder. Para la formula-

ción de las invectivas de protección de las tumbas en el mundo fenicio, se conocen los criterios siguientes:

- En el caso de profanación de la tumba, puede romperse el cetro del violador y abatirse su trono.
- En el caso de profanación, la inscripción (símbolo del reinado) del violador puede cancelarse.
- En el caso de profanación, el violador no tendrá descendencia y su nombre (recuerdo) se borrará para siempre.
- En el caso de profanación, el cuerpo del violador no tendrá sepultura ni descanso entre las sombras.
- En el caso de profanación, el violador puede ser abandonado por los dioses a manos de un gran soberano que reinará en su lugar y le matará junto con su descendencia.
- En el caso de profanación, el violador no tendrá raíces ni frutos, ni lugar entre los que viven bajo el Sol.

La utilización de estas prácticas intimidatorias se documenta a lo largo del primer milenio a.C., con ejemplos significativos como las inscripciones de los sarcófagos de Ahiram de Tiro, Tabnit de Sidón, y, en especial, de Eshmunazar II de Sidón.

“Seas quien seas, rey u hombre, no abras este sarcófago y no busques nada porque nada ha sido depositado aquí. Y no te lleves el sarcófago, mi lugar de descanso, y no me lleves de este lugar a otro. Aunque sean otros hombres quienes te lo manden, no escuches sus palabras, puesto que nadie, hombre o rey, que abra este lugar de descanso o se lleve este sarcófago de este lugar o me cambie de ubicación, tendrá paz entre los difuntos, y no será sepultado en un sepulcro, y tampoco lo serán sus hijos y los hijos de sus hijos”.

Corpus de Inscripciones Cananeas (KIA, 14, 4-12)

La estricta reglamentación de la religión semita y de su sistema ideológico, directamente vinculada al mantenimiento del sistema político de las ciudades-reino, en que el rey o príncipe tenía el cargo de sacerdote supremo de la divinidad principal protectora de la ciudad y la dinastía reinante como sistema para afianzar y mantener el poder, se trasladó también al ritual funerario, que responde a una tradición estricta formada por seis fases perfectamente identificadas:

- Preparación del cuerpo: consiste en hacer un lavado ritual (*lavatio*) empleando agua lustral; después se realizaba el embalsamamiento con ayuda de resinas de

cedro y terebinto mezcladas con betún y perfumadas con hojas de menta y tomillo, y sustancias oleaginosas, siguiendo, probablemente, una práctica de influencia egipcia poco corriente y reservada a las clases dominantes de la población.

En algunos casos, fundamentalmente en tumbas púnicas, la gran cantidad de resinas documentada hace pensar que se introducían en el cuerpo para sustituir a las vísceras. Algunos investigadores opinan que esta práctica iba encaminada, más que a la conservación del cuerpo, a retrasar su descomposición e impedir la propagación de los malos olores. Este hecho se confirmaría con la identificación en las tumbas de betún y carbón de lignina empleados como desinfectantes. En tercer lugar, se maquillaba ritualmente al cadáver, especialmente los rasgos del rostro y el peinado.

- Introducción del cuerpo en la tumba: descenso del sarcófago (*contenedor de carne*) por medio de cuerdas al pozo funerario y extensión ritual de perfumes como elemento de respeto hacia la Tierra.
- Sacrificios funerarios: probablemente de carácter propiciatorio, aunque es muy difícil admitir esta práctica como una regla general.
- Clausura del pozo y de la cámara por acumulación de tierra y piedras.
- Banquete funerario. Esta parte del ritual es común a las culturas de raíz agraria de todo el Mediterráneo; es una tradición documentada en Mesopotamia en el tercer milenio a.C. Representada iconográficamente en el sarcófago de Ahiram (siglo X a.C.), se han indicado tres interpretaciones del hecho: explicación de carácter terrenal, que indica que la escena representa un hecho plenamente feliz de la vida del difunto, que reúne a su alrededor a todos los miembros de su familia; como manifestación de un acto *post mortem*, como una comida que se realiza en el mundo de los muertos, donde el fallecido reúne al resto de los difuntos en una celebración destinada a obtener el bienestar y la felicidad eternas; y *como ofrenda funeraria* hecha en honor del muerto por sus familiares después del entierro o de manera periódica sobre la tumba como rito conmemorativo.
- Culto *post mortem* o culto a los muertos.

4.4.2. Los rituales funerarios en las estructuras sociales celtas

La organización de rituales funerarios no es exclusiva de las sociedades estatales. Las estructuras estratificadas, jerarquizadas o preestatales de la Europa central y oc-

cidental desarrollaron, a lo largo del Bronce Final y la primera Edad del Hierro, sistemas de enterramiento complejos, cuyo objetivo era la reproducción del sistema social establecido en el mundo del más allá.

Las tumbas tumulares de los príncipes célticos (*fürstengräbe*) resumen perfectamente la concepción de la prolongación de las ideas de prestigio en el campo de la muerte.

El espacio funerario de las comunidades de la Edad del Hierro se organizaba en necrópolis situadas en los límites de las estructuras territoriales, que ejercían la función de definición de las fronteras entre grupos o sistemas de poblamiento, y puede constatarse que las estructuras tumulares más antiguas referidas a una residencia principesca, como es el caso de Heuneburg y Hohenasperg (Alemania), serían las más alejadas del *oppidum*, mientras que las más próximas son más recientes desde el punto de vista cronológico. Según J. Biel, el análisis espacial de los enterramientos tumulares del Baden-Württemberg muestra una clara distribución en el territorio ubicado al sur de Hohenasperg (Cannstatt, Schöckingen y Hochdorf), mientras que al norte del *oppidum* los tipos de enterramientos corresponden a tumbas más simples con ajuares reducidos.

El rito de las tumbas tumulares y de las tumbas de carro es el de la inhumación, mientras que en las áreas de la Europa meridional (Galia y península Itálica) era el de la cremación y deposición de los restos en necrópolis del tipo “campos de urnas”.

Un ejemplo de la coexistencia de ambos rituales es la necrópolis de Hallstatt (Austria), donde las incineraciones llegan al 45% del total de tumbas correspondientes a los siglos VII-VI a.C.

Entre los tipos de tumbas del periodo de Hallstatt (Austria) destaca la denominada *tumba de carro*, concepto bajo el cual se han englobado diferentes elementos, con la excepción de que la utilización generalizada del carro debe entenderse como una consecuencia más de la introducción de la metalurgia del hierro, que permite una mejora técnica y cualitativa en la fabricación de sus partes fundamentales, como las llantas de las ruedas.

Por definición, las tumbas de carro del periodo del Hallstatt final, como las de Vix (Francia) y Hochdorf (Alemania) son de tipo tumular con un solo enterramiento en la cámara central, y mantienen un sistema de estructuración de las necrópolis ya conocido en la zona de la Europa central desde el segundo milenio a.C., como, por ejemplo, la tumba de Leubingen (Alemania) datada en el siglo XVI a.C., y mantenida con posterioridad en lugares como Lovosice (República Checa) y Grosseibstadt (Alemania) ambas correspondientes ya al siglo VII a.C.). En el interior de la

cámara, el difunto podía ser depositado encima o al lado de un carro (o de una *kliné* como Hochdorf), que actuaba como exponente del estatus del fallecido, por lo que habría formado parte del cortejo fúnebre del cuerpo hasta la tumba.

Las tumbas tumulares del Hallstatt pueden ser de tipo individual (Hochdorf) o múltiple como en Hirschlanden, donde se documentaron dieciséis enterramientos organizados a partir de una cámara central. El túmulo de Hirschlanden tenía en su parte más elevada una representación escultórica de tipo itifálico del difunto, según un patrón bastante común en el área de Tübingen-Ludwigsburg, donde se citan asimismo las estelas de Stockach y Kilberch y la estatua de Rottenburg (Alemania).

A lo largo de las diferentes fases de *La Tène* (siglos V-I a.C.), las tumbas de inhumación individuales de guerreros podían contener un carro. Este vehículo era desmontado para cubrir el cuerpo del difunto como en el caso de la necrópolis de Wetwang Slack (Gran Bretaña), o bien era la mortaja funeraria como en las tumbas de Gorge-Meillet / Somme-Tourbe, Somme-Bionne y Vrigny (Francia) y Hillesheim (Alemania). El carro como símbolo de estatus parece reservado a los hombres, aunque, en casos muy puntuales, podría corresponder a una tumba femenina.

La tumba Gorge-Meillet presentaba el enterramiento de una segunda persona, interpretado como un sacrificio ritual. En Vrigny se identifica también una tumba doble (hombre y mujer). La tumba de carro simple de Châlons-sur-Marne (Francia) presentaba una cámara adosada que contenía los restos del guerrero, con la inhumación ritual de un jabalí en conexión anatómica, ejemplo de los rituales de muerte y resurrección con que se asocian los cerdos en diferentes concepciones religiosas a lo largo del primer milenio a.C.

Estos ejemplos indican que a pesar de la existencia de un patrón conceptual y ritual, las facies locales introducen componentes específicos en los enterramientos. Desde principios del siglo IV a.C., el rito funerario más común en Europa central será el de la inhumación en tumbas simples formando necrópolis de extensión reducida, correspondientes a estructuras de tipo social específicas referidas a miembros de la misma clase o estructura social, más que a la totalidad de los difuntos que formaban parte del mismo núcleo de poblamiento.

La estructura de las tumbas se basa en una fosa excavada en el terreno sin ningún tipo de acondicionamiento constructivo; los cadáveres se depositaban en posición de decúbito dorsal amortajados con los elementos propios de su panoplia: armas para los hombres, y brazaletes, tobilleras y collares para las mujeres; las ofrendas animales consistirían en cerdos y ocas con un cuchillo ritual para descuartizarlos.

La documentación relativa a las fases del ritual funerario es reducida. Podemos indicar la existencia de tres momentos en el desarrollo del enterramiento: la exposición ritual del cadáver, el traslado ceremonial hasta el lugar de la tumba, y las ofrendas animales, tanto de carácter alimenticio como ritual, incluyendo en este grupo desde la hidromiel del caldero de la tumba de Hochdorf hasta las cabezas de jabalí de las tumbas de Wetwang Slack y Kirkburn (Gran Bretaña).

4.4.3. Los rituales funerarios en el mundo tartesio

Los enterramientos tumulares caracterizan también el mundo funerario tartesio, donde puede documentarse a la perfección una mezcla entre las tradiciones funerarias indígenas y la adopción progresiva de elementos rituales que formaban parte de la superestructura ideológica semita.

En el mundo tartesio encontramos dos tipos diferentes de ritual funerario: la cremación y la inhumación. Hasta fechas recientes, se ha argumentado que la introducción del ritual de cremación en las necrópolis tartesias de La Joya (Huelva), Los Alcores (Carmona) o Medellín (Badajoz) correspondería a un ritual de origen fenicio, mientras que las inhumaciones, como las de la tumba 17 de La Joya, o de los túmulos A y H de Setefilla (Sevilla) significarían la perduración de un ritual funerario anterior.

El desconocimiento de las prácticas funerarias correspondientes al periodo del Bronce Final, en especial entre los siglos XIV y IX a.C., no permite analizar la estructura y la seriación de la implantación del ritual, ni tampoco las asociaciones entre áreas geográficas, estructuras sociales y ritual de enterramiento. No obstante, se conocen muy bien otros tipos de ritos de paso, como por ejemplo las ofrendas de armas en los ríos, como es el caso de los depósitos de la ría de Huelva.

El estudio de las necrópolis de Las Cumbres (Puerto de Santa María) y Cruz del Negro (Carmona) han permitido determinar la existencia de un sistema de distribución disperso de los lugares de enterramiento en torno a un hábitat importante, resultado de un proceso voluntario por parte de la población. La dispersión de las tumbas tumulares responde a la estructura familiar de posesión de la tierra, una organización de tipo clánico que controla una amplia parte del territorio de una comunidad unida por vínculos de tipo político. La reafirmación de la pertenencia a una organización familiar se llevaría a cabo en función del enterramiento en un sistema tumular múltiple que sólo sería amortizado en el momento en que el patriarca o caudillo del grupo étnico muriera.

Esto permitiría explicar la ausencia de grandes diferenciaciones entre los enterramientos de carácter coetáneo, teniendo en cuenta la acumulación de riqueza en el ajuar y la identificación del rol que se hace de los miembros del grupo según su estatus interpretable por el material de las tumbas. La diferenciación entre los tipos de materiales correspondería más a momentos diferentes de utilización de la misma necrópolis que a verdaderas diferencias de estatus entre los miembros de un grupo étnico o tribal.

Las cámaras funerarias pueden interpretarse desde diferentes perspectivas, tanto desde la óptica de un sistema jerárquico válido de la sociedad tartesia, a partir de los sistemas y las características de los enterramientos, en que las tumbas de cámara corresponderían a los detentadores del poder político absoluto de la comunidad o bien del poder étnico de un grupo específico, como de la definición de la no-existencia de tumbas principescas en el mundo tartesio, por el hecho de que muchas de las características que se han considerado como propias del sistema funerario principesco no pueden determinarse en las tumbas de cámara tartesias. Las cámaras centrales llevan a cabo una función de *ustrinum* hasta el momento de la muerte de un personaje importante del grupo social que, enterrado en ésta, clausura el recinto funerario y da lugar a un culto a los antepasados.

El rito del tratamiento del cadáver parece mantenerse a lo largo del siglos VII-VI a.C. en las necrópolis del área tartesia. Tras la exposición ritual del cadáver y su traslado ceremonial, se realizaba la cremación del cuerpo del difunto en un *ustrinum* situado en la parte central del túmulo, como en las necrópolis de Las Cumbres y Setefilla. En el túmulo 1 de Las Cumbres, el *ustrinum* se excavaba en la roca y presentaba una forma rectangular con unas medidas máximas de 1,80 × 0,60 × 0,30 metros, rodeado por una capa de tierra prensada destinada a favorecer el proceso de combustión.

El *ustrinum* tenía un tratamiento muy especial. En el mundo ibérico, tanto si se construía una sepultura en el suelo como si la leña se disponía directamente sobre aquél, el *ustrinum* se purificaba por medio de la cremación de perfumes y el vertido de sustancias olorosas, práctica documentada por ejemplo en la necrópolis de Cabezo Lucero (Guardamar de Segura), que también podían extenderse sobre el cadáver para purificarlo. Era primordial la construcción correcta de la pira para facilitar la combustión mediante la circulación del aire entre la madera, aunque también podía recurrirse al empleo de sustancias propagadoras de la combustión.

En la obra de Homero, el viento que avivaba la llama y facilitaba así la cremación del cadáver se relacionaba con las divinidades, dado que la presencia del aire aseguraba la combustión correcta de la leña y la calcinación del cuerpo.

“En tanto, la pira en que se hallaba el cadáver de Patroclo no ardía. Entonces el divino Aquiles, el de los pies ligeros, tuvo otra idea: apartose de la pira y oró a los vientos.”

Homero. *Ilíada* (XXIII)

La cremación del cadáver es un ritual con un componente específico de purificación por la acción del fuego.

A partir de este principio, es muy importante el grado de combustión que podía alcanzarse en el proceso, elemento que determinará la correcta realización del ritual. Es bastante conocida la legislación recogida por Platón referente a la cantidad de leña que podía utilizarse en un ritual de cremación en Atenas, con el fin de no establecer diferencias sociales y económicas entre los ciudadanos después de la muerte. En la necrópolis de Setefilla, los análisis de los restos óseos de las cremaciones han permitido constatar que la temperatura de combustión alcanzó los 750 °C; sin embargo, la diferencia del grado de cremación entre los individuos enterrados en los túmulos A y B ha permitido apuntar que existía una disponibilidad menor de recursos entre las estructuras clánicas a las que pertenecían las tumbas.

El uso del fuego como fórmula de tratamiento del cadáver antes del enterramiento demuestra una concepción específica no protectora de la importancia de la conservación del cuerpo en los rituales de muerte-resurrección. Estos últimos constituyen la base del sistema de creencias del mundo ibérico como sociedad agraria, en la que el mito de la fertilidad es el principio fundamental del entramado ideológico.

El ritual de la cremación demuestra la preeminencia de la parte intangible del ser (espíritu/alma/fuerza intangible de la vida) sobre la visible o corpórea. La cremación de la parte física del muerto significa que el fuego constituye una parte fundamental del sistema de culto del mundo de ultratumba, al que accede el difunto después de un doble proceso de purificación: la cremación y el lavado lustral (*lavatio*) de los restos óseos.

En las estructuras sociales protohistóricas de la cuenca mediterránea, la cremación ritual de un cuerpo tiene una lectura interpretativa relacionada siempre con la purificación antes que con la destrucción. En el ciclo mitológico de Deméter, la diosa, a lo largo de la búsqueda de su hija Perséfone, ejerce como niñera del hijo de Metanira, mujer de Céleo, Demofonte (Triptólemo según otras versiones del mito), al que intentó hacer inmortal exponiéndole a la acción del fuego cada noche con la intención de que el cuerpo perdiera sus elementos mortales. No obstante, no lo consiguió porque fue descubierta por Metanira (o bien, por su niñera Praxíteia, se-

gún otras versiones), y el niño cayó al fuego, donde fue consumido, o bien, según otros mitos, sobrevivió, pero sin poder alcanzar la inmortalidad.

“Demofonte, el hijo de Metanira, la de la cintura esbelta, creció como un ser divino, sin amamantarse ni comer alimento. Deméter le frotaba con ambrosía, como si fuera el hijo de un dios, y le hablaba con dulzura mientras le mantenía sobre su pecho. Por la noche, a menudo le ponía encima del fuego ardiente, como una antorcha, sin que lo supieran sus padres, que quedaron sorprendidos de ver que crecía tan rápido y sano, con el ademán de un dios [...] yo hubiera conseguido que tu hijo escapara para siempre a la vejez y a la muerte, le habría dado un privilegio imborrable; sin embargo, ahora ya no es posible que se libre de los destinos de la muerte.”

Homero. *Himno a Deméter* (231-274)

El fuego tiene una vertiente sagrada, puesto que se le atribuye el poder de conferir la inmortalidad; es decir, de acercar al hombre el bien más deseado de los dioses: la vida eterna. La cremación (*kremai*) del cadáver significa la preservación del cuerpo y, con su purificación, la conversión en humo que asciende a la bóveda celeste. En Grecia, la cremación del cuerpo se consideraba la forma de acceso al Hades, según se refleja en la obra de Homero (*Ilíada*, xxiii), puesto que Patroclo reclama a Aquiles que le rinda culto funerario para ser admitido en el mundo de ultratumba.

“¿Ya duermes? ¡Así, de esta manera, tan pronto me olvidas, Aquiles? Vivo te preocupabas por mí y me abandonas ya muerto. Entiérrame, y podré acceder a las puertas del Hades, puesto que las almas, que son imágenes de los difuntos, me alejan de ellas y del río, no quieren que pase y, ante el Hades de puertas anchas, camino sin rumbo. Dame ahora tu mano; ¡te lo pido llorando!. Ya nunca, entregado mi cuerpo a las almas, vendré desde el Hades.”

Homero. *Ilíada* (xxiii)

Virgilio indica que el acto de la cremación provocaba la separación de cuerpo y alma:

“Ofrecemos a Polioro nuevas honras funerarias, ponemos más tierra sobre la montaña, construimos altares a los manes, que cubrimos de luto con ideas oscuras y con cipreses negros. Se encuentran alrededor las mujeres troyanas, con los cabellos revueltos como es norma. Ofrecemos los vasos que vierten leche tibia y copas con sangre sagrada, y cerramos su espíritu en la tumba y con un gran grito lo despedimos con el último adiós”.

Virgilio. *Eneida* (III, 68)

Este concepto también lo recoge Homero cuando describe la visión de Patroclo por Aquiles: “¡Dioses! Es cierto que en la casa del Hades el alma y la imagen se man-

tienen, pero el espíritu vital ya no existe". El carácter sagrado del fuego que quemaba los cuerpos se reafirmaba por su asociación con Hefesto.

"Después, cuando te había quemado la llama de Hefesto, al amanecer, recogimos tus blancos huesos, Aquiles, que guardamos en vino purísimo y perfumes. Tu madre nos dió un ánfora de oro que decía era regalo de Dionisio y obra del ilustre Hefesto. En ella guarda tus blancos huesos, ilustre Aquiles, mezclados con los del cadáver de Patroclo, el hijo de Meneteo."

Homero. *Ilíada* (XXIV)

El ritual de la cremación del cadáver constaba de tres partes perfectamente diferenciadas: la recogida de leña para formar la pira; la combustión del cuerpo en el *ustrinum*; y el rito de apagar las brasas con sustancias de precio para permitir la recuperación de los restos del difunto y su introducción en la urna cineraria. Los análisis antracológicos indican que a menudo se utilizaba la madera de encina, el pino salvaje y la retama. Estas especies, propias de la vegetación mediterránea, se citan en la composición de la pira en que se inmoló Dido, la reina de Cartago, formada por ramas de pino y troncos de encina, según explica Virgilio (*Eneida*, IV, 256).

No puede descartarse que alguna especie de árbol tuviera un significado religioso o cultural específico por asociación a una divinidad o a un ciclo mitológico, por el hecho de que algunas especies vegetales se puedan relacionar, por ejemplo, con Dionisio, Deméter o Triptólemo, y que la iconografía del árbol de la vida, muy conocida en los ciclos mitológicos de Oriente Próximo, se encuentra representada, en el ámbito de la cultura Ibérica, en los yacimientos de Pozo Moro (Chinchilla) y Castellet de Banyoles (Tivissa).

La formación de la pira en el ritual homérico formaba parte de los honores que debían realizarse al difunto, puesto que todos los héroes asistentes a los funerales de Patroclo aportan un tronco cada uno para formarla.

"¡Atrida! Puesto que la gente aquea te obedecerá más que a nadie, y tiempo habrá para saciarse de llanto, aparta de la pira a los guerreros y mándales que preparen la cena; y del resto nos cuidaremos nosotros, a quienes corresponde de un modo especial honrar al muerto. Quédense tan sólo los caudillos.

Al oírlo, el señor de los hombres, Agamenón, dispersó a los hombres entre las naves; y quedaron sólo los más íntimos, que iban aportando leña, construyendo una pira de cien pies de largo por ancho."

Homero. *Ilíada* (XXIII)

Un ejemplo similar: la hermana de la reina construye la pira en el palacio de Dido.

“Lo oyó, consternada, la hermana, y con pasos temblorosos, aterrorizada, lacerándose el rostro con las uñas y el pecho con los puños, se lanzó en medio de todo el mundo y llamó a la moribunda por su nombre: ¿Era esto todo aquello, hermana? ¿Era a mí a quien intentabas engañar? ¿Es esto lo que me preparaban, esta pira, estos fuegos, estos altares? ¿De qué me quejaré primero, en mi soledad? Ojalá me hubieras invitado a compartir el mismo destino: un mismo dolor y una misma hora se nos habrían llevado con la espada a ambas al mismo tiempo. ¿Preparé esta pira con mis manos, invoqué con mi voz a los dioses de la patria, para que a la hora de morir, cruel, yo no estuviera?”.

Virgilio. *Eneida* (III, 68)

La participación de los miembros del grupo social o dependientes del difunto en la preparación de la pira puede calificarse en sí misma como un rito de cohesión social. La perfecta combustión del cuerpo dependerá de la cantidad de leña aportada para la cremación, al determinar el grado calórico que se alcanzará en el *ustrinum* y la duración de la combustión. En el momento en que la combustión de la pira llegaba a su fin, se procedía a apagar las brasas, según se recoge en los textos homéricos (*Odisea*, XXIV).

“Después de que la llama de Hefesto acabó de consumirte, ¡oh Aquiles!, al despuntar el día recogimos tus blancos huesos y los pusimos en vino puro y en ungüentos.”

Homero. *Ilíada* (XXIII)

Asimismo, indican que esta función se realizaba mediante el derramamiento de vino:

“¡Oh tú, Atrida y los caudillos de todos los hombres aqueos! Con el vino oscuro apagad totalmente la hoguera en el lugar en que el fuego reinó, y recojamos los huesos de Patroclo, hijo del gran Menetio [...] al mostrarse la Aurora de dedos de rosa, se reunió todo el pueblo alrededor de la pira de Héctor. Y una vez estaban todos reunidos, con el oscuro vino apagaron toda la hoguera en el lugar en que el fuego reinó, y una vez esto acabó, sus hermanas y amigos recogieron sus blancos huesos.”

Homero. *Ilíada* (XXIV)

Virgilio cita el carácter sagrado del vino utilizado en los sacrificios: “al mismo tiempo que deposita en los altares humeantes de incienso sus ofrendas, veis –da miedo decirlo– cómo se ennegrece el agua sagrada y el vino derramado se vuelve

sangre impura” (*Eneida*, IV, 454-455). Diodoro (*Historia*, IV, 3) indica que el vino más puro debe ofrecerse a los demonios infernales a la vez que el mezclado (es decir, el que se toma de manera civilizada) se ofrece a Zeus; posiblemente, el líquido utilizado para apagar la pira es el que quedaba en el fondo de las copas después de realizada la libación. La importancia del fuego se reafirma al utilizarse para este proceso el líquido básico que caracteriza a los rituales de cohesión y, por medio de su derramamiento, tanto el difunto como la tierra (y, por este medio, las divinidades) tenían acceso al preciado líquido, de la misma manera que el humo servía como elemento de transmisión de las ofrendas en el banquete funerario.

Después de la cremación, los restos del difunto se recogían y tamizaban; se separaban los huesos de otros tipos de materiales y se introducían (probablemente con una mortaja o envoltorio) en el interior de la urna cineraria junto con los restos de los objetos de uso personal del difunto quemados en la pira con él.

Las tumbas del primer túmulo de la necrópolis Las Cumbres correspondían a diferentes tipos formales: agujeros naturales; fosas de planta circular excavadas en la roca, o bien urnas colocadas directamente sobre la roca. Tras la deposición ritual de la urna cineraria con los restos de la cremación y parte del ajuar funerario en el lugar elegido como lugar de enterramiento, se sellaba la tumba mediante una capa de arcilla roja, muy compacta y depurada, de grosor variable, que amortiza las diferentes fases y sectores del túmulo.

Con toda probabilidad, el ritual de clausura de las tumbas estaría relacionado con las prácticas de la cremación ritual de perfumes y con la libación, según se deduce del tipo de material amortizado sobre las capas de tierra apisonada.

La cubrición sellaba y clausuraba el túmulo. Su construcción se realizaba mediante la superposición gradual de capas de arcilla y piedra hasta formar su estructura; en el caso del túmulo A de Setefilla, el perímetro exterior estaba marcado con piedras hincadas en el suelo para indicar el límite del enterramiento clánico.

Las tumbas de la necrópolis de La Joya (Huelva) indican la tipología del ritual funerario de las estructuras sociales más influidas por el mundo fenicio. Entre la segunda mitad del siglo VII y la segunda mitad del siglo VI a.C., se documentan hasta seis tipos de prácticas funerarias: incineraciones simples; incineraciones consistentes en depositar los huesos en urnas cinerarias que se colocan en tumbas de distintos tamaños y formas; incineraciones *in situ* en tumbas grandes con ajuar; inhumación en fosa con ajuar funerario; inhumaciones de tipo violento, sin ritualidad ni ajuar, y sepulturas dobles.

El análisis del ritual de enterramiento de la necrópolis de La Joya indica que no puede apreciarse una diferenciación clara entre la composición de los ajuares y el

ritual de enterramiento, y que coexistían las prácticas de la inhumación y la cremación en tumbas con materiales considerados bienes de prestigio, signo de sincretismo cultural.

4.4.4. Los rituales funerarios en las ciudades-estado etruscas

Las ciudades-estado etruscas resumen las características complejas del sistema funerario legislado a lo largo de la Protohistoria. Los *libri fatales* regulan perfectamente la concepción genérica de la vida en el mundo etrusco. Sólo en un periodo tardío, y como resultado de las influencias griegas, existirán modificaciones en el planteamiento de la estructura de la muerte y la concepción de la vida de ultratumba.

Las partes conocidas de los *libri fatales* tratan de los puntos siguientes:

- Duración de la vida de los hombres y de los estados.
- Teorización sobre las eras (*saecula*), y contraste del carácter ineludible que supone la duración de la vida del hombre, siempre marcada por la voluntad de los dioses.
- Inmortalidad que puede conseguirse, según los *libri acheruntici*, por medio del derramamiento de la sangre de determinados animales. Ciertas almas humanas podían convertirse en divinas y escapar de su propia condición (*dii animales*), y pasar a ser protectoras de la casa familiar, de manera similar a los *lares* y *penates* romanos.

La vida humana se dividía en doce hebdómadasy equivaliendo cada hebdómada a siete años. Hasta el final de las diez primeras hebdómadasy (setenta años), la vida era plena, siendo posible pedir una prórroga de dos hebdómadasy más a los dioses. Una vez alcanzados los ochenta y cuatro años, no podía pedirse una segunda prolongación, por lo que el hombre debía conformarse con la vida suplementaria que le habían otorgado los dioses. Se consideraba que, a partir de la finalización de las doce hebdómadasy, los hombres perdían su alma (*hintal*) y ya no podían recibir ningún signo nuevo de los dioses, considerándose que sólo les restaba esperar la muerte. No obstante, los análisis paleoantropológicos de las tumbas de inhumación del Etruria meridional indican una esperanza de vida media en torno a los cuarenta y cinco años entre los siglos IV-II a.C.

El sistema religioso etrusco permitía pedir a las divinidades un aplazamiento de los males predichos por los *haruspexs*, bajo el concepto de la *prorrogatio*, concedida por la divinidad suprema Tin, una prórroga de los infortunios y los males que recaen sobre el hombre por espacio de diez años y de treinta para los estados.

La idea básica con respecto a la muerte en Etruria era la definición de proximidad entre el mundo de los vivos y los muertos, a causa de la aplicación de la idea de que la vida no finalizaba en el momento de la muerte, sino que continuaba en el más allá con otras características.

El concepto de ultratumba suponía lo siguiente: que se mantuviera la estructura gentilicia o familiar de la sociedad, por medio de las tumbas o hipogeos colectivos; que se construyesen las tumbas bajo la apariencia de viviendas; que se depositasen elementos de ajuar y utillaje de uso personal (reales o figurados) en el interior de la tumba, con la creencia y el objetivo de reproducir las condiciones de vida de los difuntos en el mundo de ultratumba; y la representación del ciclo mitológico infernal en la pintura mural a partir del siglo IV a.C. Los enterramientos etruscos responden fundamentalmente al rito de la cremación.

La estructuración del concepto *país o reino de los muertos* se encuentra documentado a partir del siglo IV a.C., momento en que el sincretismo de los principios religiosos de origen griego se ha adoptado en la estructura de las creencias tirrenas, y se documenta, fundamentalmente, en el ritual de la procesión fúnebre y la representación del banquete funerario en la pintura mural, en la que las divinidades infernales Eita (Hades) y Persipnai (Perséfone) comparten la celebración del simposio en honor del difunto con éste y sus familiares.

Aunque en su presentación definitiva este rito es un préstamo sincrético griego, en la práctica tiene un origen cultural propio, basado en la tradición del culto de la gran diosa (identificado con Turan y la muerte) de la creación de vida y la resurrección. La influencia griega introduce en el mundo etrusco el concepto del Hades o mundo funerario; se parte de la misma idea del pesimismo sobre la cual se organiza la religión etrusca. La representación de las puertas del infierno en la pintura mural (como es el caso de la *Tomba dei Tori* de Tarquinia c. 540 a.C. o la *Tomba degli Auguri*, también en Tarquinia, c. 530 a.C.) constituye una muestra de las bases ideológicas sobre las que se desarrolla el concepto del infierno.

El infierno etrusco tiene personajes mitológicos propios, como es el caso de Caronte (*Charun*), identificado con el Caronte griego. Se trata de un ser de aspecto horrible, identificado como un genio de la muerte, representado como un carnicero de rostro verdoso o azul oscuro que lleva en la cabeza y en la cintura sus serpientes emblemáticas (símbolo de la vida por encima y por debajo de la Tierra). Aparece

junto a los hombres a quienes les ha llegado la hora de la muerte, y, con posterioridad, acompaña al muerto al mundo infernal, tanto a pie como a caballo.

El demonio Caronte

Según Virgilio (*Eneida*, VI), Caronte (Charun) “es un demonio espantoso y repugnante, con una barba larga e hirsuta que le cuelga de la barbilla, sus ojos son brasas inmóviles, lleva puesto un asqueroso trozo de ropa que, sostenido por un nudo, cuelga de los hombros; tiene la nariz puntiaguda, las orejas de caballo y el rostro azulado como señal de descomposición de la carne”. Como emblema, Charun lleva una maza que se ha interpretado como un símbolo de la muerte que servía también para marcar el transcurso del tiempo.

Junto a Charun, encontramos a Athrpa (las parcas), Culsu situado sobre la puerta del Hades, Vanth, genio femenino de la muerte que, desde un punto de vista iconográfico se reconoce por llevar una gran túnica, serpientes en el cabello, alas y grandes botas y que se ha comparado con las Erinias o Furias griegas, y Leinth, tenidas como símbolos del destino. Sin embargo, estos principios infernales sólo se refieren al momento triste y penoso de la muerte, puesto que se considera que la vida *post mortem* es más agradable. Tuchulcha es un demonio monstruoso menor, también representado con serpientes como animal simbólico, pico de ave rapaz, orejas largas, rostro amarillento y pies con garras de pájaro, a quien se asigna un poder relativo sobre los padecimientos menores.

Tras producirse la muerte, el cadáver se exponía ritualmente (*prothesis*) en la estancia noble de la vivienda durante un periodo de tiempo determinado (dos o tres días), al objeto de que pudiera recibir el homenaje fúnebre de los miembros de su familia y de los integrantes de su *gens*, en el caso que tuviera una clientela dependiente. Una vez finalizado el rito en la vivienda del muerto, se realizaba la procesión fúnebre hasta el lugar del enterramiento, en la que se colocaban los restos del difunto sobre un carro como símbolo de su estatus. A lo largo de este recorrido, conocido como *ekphora*, las plañideras (mujeres pagadas para expresar su dolor por la muerte del difunto) entonaban los cánticos fúnebres y se laceraban el rostro con el fin de derramar su sangre en honor del muerto como alimento funerario, y como fórmula para llamar a los genios infernales.

En el lugar del enterramiento tenían lugar diferentes tipos de rituales, iniciados por los combates de luchadores (*luctatori*), seguidos de bailes, juegos y carreras (a pie o con carros) destinadas tanto a hacer ruido y anunciar así la llegada del difunto al mundo del más allá, como a honrarlo con una serie de prácticas en las que se supo-

nía que el difunto tomaba parte activa. Estos tipos de juegos fúnebres corresponden a la tradición reflejada por Homero en los funerales de Patroclo y Aquiles durante el asedio de Troya (*Ilíada*, XXXI; *Odisea*, XXIV):

“Tu madre puso en juego, con el consentimiento de los dioses, magníficos premios para la competición que debían celebrar los Argivos más destacados. Tú que estuviste en las exequias de muchos héroes cuando, con motivo de la muerte de un rey, se preparan los jóvenes para los juegos funerarios; pese a todo, te hubieras sorprendido al ver lo magníficos que fueron los que en tu honor estableció la diosa.”

Homero. *Odisea* (XXIV)

Según Tito Livio, estos ritos eran similares a los que se llevaban a cabo en Roma con carácter ritual no mortuario durante el reinado de Tarquino el Soberbio.

“Entonces fue cuando se trazó el recinto que hoy se llama Circo Máximo, donde se habían reservado unos lugares especiales para los senadores y los caballeros, se hicieron construir lonjas encima de andamios de doce metros de altura que denominaron foros. Los juegos consistían en carreras de carros y luchas entre atletas, en su mayor parte etruscos, tanto los unos como los otros”.

Tito Livio. *Ab urbe condita* (I, 35)

Una vez finalizadas las competiciones rituales, tenía lugar el sacrificio de las víctimas animales y se celebraba el banquete funerario. Esta práctica permitía que el difunto, sus familiares y las divinidades participaran en una comida sagrada que unía a los dioses con los hombres. Esta costumbre se entiende del mismo modo en otras culturas de raíz agraria del Mediterráneo oriental y occidental. Las influencias orientales respecto a la concepción del banquete funerario se constatan en la introducción del huevo y la granada como símbolos demiúrgicos de muerte y resurrección.

Tras los rituales se quemaba el cuerpo del difunto, acción que simbolizaba, ya desde el periodo Vilanoviano, la separación de las almas. En el mundo etrusco, el hombre tenía dos almas; una de ellas permanecería en el lugar del enterramiento con los miembros de su *gens*, mientras que la otra era transportada al paraíso o reino de los muertos para permitir su presencia en el banquete funerario presidido por Eita y Persipnai (representado en la *Tomba dell’Orco II* de Tarquinia, datada entre los años 330-320 a.C.), en el que tomarían parte los miembros de la *gens* que habrían

muerto en periodos anteriores e, incluso, en un periodo tardío, personajes mitológicos que se encontraban en el mundo del Hades como Agamenón, Áyax, Ulises, Tiresias, Gerión y Teseo, con lo que el alma alcanzaba el carácter divino, tal como escribe Arnobio:

“Etruria promete a los *Libri Acheruntici* que ofreciendo la sangre de determinados animales a las divinidades, el alma se vuelve divina y se zafa de las reglas de la mortalidad.”

Arnobio. *Adversus Nationes* (II, 2)

Almas y cuerpos se reunificarían en el periodo de la resurrección, es decir, cuando finalizase la muerte. En el caso de la práctica de la inhumación, se entiende que el alma (*hinhial*) permanece en el cadáver en la sepultura. La práctica de la cremación (*kremai*) suponía la colocación del cadáver sobre la pira de leña hasta que se consumía por completo. Una vez la carga de madera se había quemado, las brasas se apagaban con vino; cuando se habían enfriado los restos de la cremación, se recogía lo que quedaba de los huesos y las cenizas, y se envolvían en dos tejidos, uno de lino y otro de lana, como si fueran *chitón* e *himatión*. Con posterioridad, se introducían los restos de la cremación en un contenedor funerario de terracota, madera, piedra o metal, denominados, según las inscripciones, *capra*, *muros* y *huspina*.

El enterramiento del difunto en la necrópolis partía de la idea de que un cuerpo insepulto podía contaminar y atraer la desgracia sobre la comunidad en forma de terremotos, naufragios, hambres y enfermedades. Por el contrario, los muertos, como miembros de una estructura social que se encuentran cerca de los dioses, eran beneficiosos para los hombres si se realizaba correctamente el ritual. La idea del paraíso se extendió en el siglo IV a.C. a raíz de la implantación en Etruria del culto dionisiaco, que incorporaba el concepto de la inmortalidad. Esta práctica ritual, basada en las bacanales, perduró hasta que Roma, en el 186 a.C., prohibió las prácticas orgiásticas.

Después del enterramiento, el caballo tenía un significado especial, al considerarse un ser *psicopompo* (portador de almas) que, tras participar en el traslado por el territorio de Etruria del difunto, a pie, a caballo o encima de un carro, como se representa en las estelas funerarias de la necrópolis de La Certosa (Bolonia), se convertía en el momento de llegar al mar en un *hipocampo*, que transportaba las almas hasta las islas de los bienaventurados.

4.4.5. Los rituales funerarios en la Grecia clásica

Las prácticas funerarias en Grecia mantienen con firmeza, junto a otros aspectos de la ritualidad ya indicados con anterioridad, los conceptos de cohesión y pertenencia a un grupo social, y específicamente a una familia nuclear o extensa.

Los hijos tienen, bajo la amenaza de la punición social (*atimia*), la obligación de enterrar a sus padres según los ritos marcados por la *polis*. El cadáver era amortajado por los miembros de la familia, que lo purificaban (lavado ritual, unción con esencias aromáticas) y vestían con un sudario de color blanco, sin que este atavío pudiera comportar, según Plutarco, más de tres vestidos.

“Asimismo, reguló las salidas de las mujeres, sus duelos y sus sacrificios, reprimió por una ley todo desorden y exceso [...]. Tampoco les permitió arañarse, cantar lamentaciones usuales y proferirlas en los funerales cuando el muerto era un extraño. No dejó que se sacrificara un buey sobre la tumba, ni que se enterraran con el cuerpo más de tres vestidos, ni que se fuera a las sepulturas de otros salvo a la hora del entierro. La mayoría de estas prohibiciones todavía subsisten en nuestras leyes: a esto se añade que los contraventores serán multados por los censores de las mujeres, como gente que en el luto se entregan a pasiones y errores cobardes y afeminados.”

Plutarco. *Solón* (21)

Dentro de la mortaja, se disponían como ajuar algunas de las pertenencias del muerto como anillos, colgantes y brazaletes. No obstante, una de las tradiciones más interesantes y conocidas, relacionada con el concepto del rito de paso hacia el mundo de ultratumba, era la colocación de una moneda en la boca para pagar el traslado que el barquero Caronte hacía del alma del difunto por los pantanos de Aqueronte hasta la otra orilla del río de los muertos. Esta tradición se extendió a Etruria, donde Charun ejercía la misma función, y a Roma, donde la tradición de la moneda en el interior de la cabeza del muerto, o a su lado, constituye un referente muy frecuente en el registro arqueológico.

La tradición de la posición de la moneda en la boca deriva, según algunos autores clásicos, como Teofrasto o Aristófanes, de la costumbre de llevar con frecuencia las monedas en la boca. Otras tradiciones, también citadas por Aristófanes (*Las nubes*, 507) son las siguientes: “primero dame un pastel de miel para llevar en la mano, tengo miedo de entrar y también de bajar al antro de Trofoni”,

indican que en el interior de las tumbas se depositaba un pastel de miel destinado a Cerbero, el perro guardián de los infiernos.

“Si, por cierto, fue una acuñación que me fue bastante mal; yo vendía uvas y fui con la boca llena; llevaba las monedas. Entonces fui al ágora a proveerme de harina: cuando acababa de abrir el saco, el heraldo gritó que, desde ahora, nadie admitiera monedas de cobre: se usarán sólo las de plata.”

Aristófanes. *La asamblea de las mujeres* (818)

La exposición ritual (*prothesis*) se realizaba durante un periodo no inferior a dos días, como medida de precaución para evitar erróneos diagnósticos de muerte en casos en los que podría tratarse de estados de catalepsia o falsas muertes, tal como indica la legislación promovida por Solón, consistía en presentar al difunto en una cama con los pies orientados hacia la puerta de la casa. El muerto estaba engalanado con diferentes elementos como una corona de flores, y acompañado de mujeres y plañideras que expresaban las lamentaciones rituales por la muerte (*ololyge*).

La costumbre convertida en ley en la Grecia clásica impedía la presencia de mujeres junto al hombre, exceptuando a las familiares más próximas que podían considerarse manchadas o impuras por la muerte, costumbre que, asimismo, se extendía al séquito fúnebre en el que sólo podían tomar parte las mujeres hasta el grado de parentesco de sobrinas. Por el contrario, el rito de la exposición comportaba la presencia de todos los hombres de la fratría a la que pertenecía el difunto.

El conocimiento del ritual funerario griego incluye también los símbolos cromáticos del dolor. La ropa de luto era de color negro (tradición que se ha mantenido hasta ahora en las sociedades de la Europa occidental y estructuras sociales afines) y, sólo en contadas ocasiones, gris o blanca. Por oposición, el color blanco es el símbolo de la muerte en otras sociedades, especialmente las de raíz semita.

En la Grecia clásica, la muerte se consideraba un elemento nefasto que contaminaba tanto la vivienda del difunto como a sus parientes. Tanto es así que la vasija lustral ubicada frente a la puerta de la residencia del difunto, un *loutrophoros*, procedía de una casa vecina, porque se entendía que todos los vasos del hogar donde se había producido una defunción estaban manchados por la muerte. El acto del entierro también seguía este principio de ocultación y contaminación teórica de la muerte respecto de los vivos. El cortejo funerario (*ekphora*) se realizaba por la noche, y se llegaba a la necrópolis antes de la salida del sol, puesto

que se temía (y así lo establece la ley de Solón) que la visión del muerto pudiera contaminar los rayos del sol.

Previsiones con los difuntos

Las prevenciones sobre el ritual de enterramiento se encuentran reflejadas en la obra de Eurípides, *Ifigenia en Tauride*: “Si algún mortal es magullado por un asesinato o por un parto, o si ha tocado un cadáver, el altar lo rechaza por impuro y disfruta con víctimas humanas.”

El séquito respondía también a unas características muy definidas, tal como sucedía en Etruria, y parece que tenía lugar en el mundo ibérico. El muerto, transportado sobre su lecho fúnebre, se llevaba en un carro tirado por caballos (como se puede observar, por ejemplo, en las representaciones pintadas sobre cerámica del estilo geométrico documentadas en la necrópolis del *Kerameikos* de Atenas) o bien sobre los hombros de los deudos del difunto (conceptos y usos que todavía hoy se utilizan en señal de respeto, tanto en el mundo civil: la carroza con caballos adornados con plumas negras; como en el militar: el cadáver de los jefes militares o monarcas llevados encima de un armón de artillería arrastrado por caballos).

La organización de la posición de los asistentes en el funeral es, asimismo, muy significativa, con una clara separación entre hombres y mujeres (tal como sucede hoy en diferentes ambientes rurales de la Europa occidental). La procesión funeraria incluía asimismo a las plañideras y los músicos, en particular los *aulòs* y las *auletris* que tocaban el *aulòs* o flauta de doble caña.

Como parte de un ritual público, el enterramiento constituía también una declaración de intenciones sobre futuras acciones. Así, por ejemplo, la posición de una lanza frente al cuerpo era una declaración de futura venganza, puesto que significaba que el muerto había sido asesinado. Esta declaración no era en balde, dado que en la reglamentación de las leyes de Dracón en Atenas (hacia el año 621 a.C.) el derecho de venganza (reflejado en las tragedias griegas) era aceptado, e incluso posible, por la vía judicial, con la participación y presión de la familia del muerto sobre el acusado.

Tal como sucede en otras estructuras rituales funerarias, las prácticas de enterramiento realizadas en las necrópolis griegas consistían en la cremación en una pira (o la inhumación alternativa), el tratamiento meticuloso de los restos, la purificación con aceites de la tumba y las libaciones funerarias realizadas con vino como sistema de recuerdo del simposio característico de las fratrías, según se puede observar en un texto de Eurípides.

“¡Ay, oh demonio que me privas de un hermano único al que has enviado al Hades! Por él derramaré sobre la Tierra, en libaciones fúnebres, esta copa de sombras y esta fuente de leche de vacas salvajes y el licor de vino de Baco y el rubio trabajo de las abejas, ofrendas que gustarán a los muertos. Dame esta maciza vasija de oro y la libación del Hades. ¡Oh, brote agamenónico que yaces bajo la Tierra, te ofrezco esto ya que has muerto! ¡Te ruego que lo admitas! ¿No puedo depositar sobre tu tumba mis cabellos rubios ni mis lágrimas porque estás lejos de tu patria y de la mía donde creen que he sido degollada miserablemente?”.

La relación con el muerto no finalizaba con el entierro. La vivienda donde se producía el óbito debía purificarse con agua, así como se purificaban, mediante un baño lustral, las personas que habían tenido relación con el cadáver. El banquete funerario reunía a las personas relacionadas con el muerto para iniciar el culto funerario en recuerdo del difunto, comida que se volvía a repetir el tercero, noveno y trigésimo día después de la muerte, así como en los aniversarios de la defunción. Como se ha indicado, la perduración de los rituales dentro de los conceptos funerarios actuales también pueden reconocerse en la comida que se suele hacer en los funerales del mundo rural y, evidentemente, en la renovación de la relación con el muerto por medio del cuidado o las ofrendas llevadas a la tumba en fechas señaladas como los aniversarios y los días de difuntos.

Los rituales de enterramiento podían completarse, en casos excepcionales, con la realización de juegos funerarios en honor del difunto, actividades que podían ser perfectamente consideradas como rituales de cohesión social. Entre los ejemplos más característicos de estas prácticas destacan los juegos funerarios celebrados en honor de Patroclo a lo largo del asedio de Troya según la descripción realizada por Homero (*Ilíada*, XXIII), en los que se incluyeron carreras de carro, a pie, y diferentes pruebas de habilidad. Este tipo de prácticas pueden verse también en las pinturas murales de las tumbas etruscas, como, por ejemplo, en la *Tomba dei Giocolieri* de Tarquinia (siglo V a.C.), donde destacan escenas de lucha, carreras o lanzamientos de disco y jabalina.

En la *Ilíada* se citan también los sacrificios humanos en la pira del difunto:

“Aquiles llevó también a la pira dos ánforas, llenas, respectivamente, de aceite y miel y las extendió sobre el lecho fúnebre y, con un suspiro, entregó a la pira cuatro caballos de gran cuello. El rey tenía nueve perros que se alimentaban en su mesa y, cortando el cuello a dos de ellos, los lanzó también al fuego. Después, doce hijos valientes de troyanos ilustres, a los que mató con el bronce, puesto que el héroe meditaba en su corazón acciones crueles. Y entregando la pira a la violencia del fuego para que quemara, sollozó y llamó al compañero amado: ¡Alégrate, oh Patroclo, aunque estés en el Hades. He cumplido todo lo que te prometí. El fuego devora con-

tigo los cuerpos de doce hijos valientes de troyanos ilustres, y a Héctor priámda no lo he entregado a la hoguera para que se consuma, sino a los perros.”

Homero. *Ilíada* (XXIII, 161)

5. Fuego, acciones, ritualidad y vida en la cultura Ibérica

En el mundo ibérico, entre los siglos VI y II a.C., el concepto del ritual funerario estaba relacionado con el desarrollo de una estructura social urbana, donde la división de la población en clases sociales provocó una gradación de los elementos de carácter ideológico entre los miembros de una comunidad.

El tratamiento de la muerte y del ritual *post mortem* se extendía a los individuos de un grupo social que tenían, según su clase, estatus, posición económica u origen étnico, derecho a recibir la práctica del tratamiento *post mortem* de sus restos, puesto que es evidente que no todos los miembros de una comunidad recibían el mismo ritual.

B. Bartel plantea una serie de conductas sociales relacionadas con la práctica funeraria, en las que el concepto de la muerte empezaría, como en otras estructuras sociales ya mencionadas, con la agonía o aviso de la muerte inminente. En este periodo, las estructuras de parentesco o de dependencia social del individuo empezarían los preparativos funerarios, entre las que se encontraba la despedida de la persona, practicada en vida o por medio de la exposición ritual del cadáver.

Cuando se producía una muerte, y una vez preparado el cuerpo del difunto, el elemento ideológico básico era la connotación del poder de la muerte sobre los hombres y que todo el ritual funerario posterior se orientaría a dos ideas conceptuales: la consecución de los conceptos de la *vida post mortem* y la resurrección.

Las diversas partes de las ceremonias fúnebres expresan el estatus del difunto (procesión ritual, lamentaciones), pero también el del grupo social al que pertenecía, hecho que se verá reflejado en las ofrendas funerarias depositadas en el interior de la tumba y en los rituales realizados en la zona de enterramiento; prácticas como el banquete funerario o las libaciones rituales con amortización de los recipientes en los *silicernia* constituyen fórmulas para mantener al difunto como miembro del grupo social al que pertenecía, incluso después de su muerte, así como un sistema para reafirmar la cohesión social, los vínculos de parentesco o las dependencias políticas y económicas de los participantes en el ritual.

La conclusión del sistema propugnado por B. Bartel es que la muerte no es un hecho aislado en el seno de una estructura poblacional, sino un elemento más de la configuración del conjunto de las creencias y la superestructura ideológica de un grupo. El miedo a la muerte y al más allá, así como el mantenimiento de los difuntos como seres protectores del grupo social, condicionan de manera decisiva las diversas partes del ritual.

La ritualidad funeraria se dividía en dos grandes grupos: los enterramientos en necrópolis y los enterramientos perinatales en recintos de habitación. Junto con el estatus o el origen étnico, la edad era un factor clave para poder acceder a un tipo específico de ritualidad.

En el sistema de enterramiento ibérico, se unen dos prácticas relativas a la purificación (cremación y *lavatio*), aplicadas, según los estudios paleantropológicos de las cremaciones de las necrópolis de El Cigarralejo (Mula), Pozo Moro (Chinchilla) y Los Villares (Hoya Gonzalo) a la población adulta y subadulta, con inclusión minoritaria de niños, y exclusión de los muertos de edad perinatal, que, al menos en parte, debían enterrarse en los recintos de carácter familiar de los poblados. La diferenciación se establecería a partir de la existencia de un tipo de ritual iniciático por el cual el recién nacido sería reconocido como miembro de pleno derecho de la comunidad, tipo de ritual que, dependiendo del momento de su muerte, no habría podido realizarse.

En la concepción del enterramiento conviene distinguir, en primer lugar, entre *enterramiento primario* –aquél en que el cuerpo no sufre ningún tipo de tratamiento *post mortem*–, básicamente inhumaciones sin descarnación previa del cadáver, puesto que los restos se documentan con conexión anatómica; y *enterramiento secundario* –aquél en que el cuerpo del difunto se había sometido a un tipo de tratamiento ritual específico–, correspondiendo, en líneas generales, a las inhumaciones con descarnación del cuerpo y a las cremaciones. Dentro de las cremaciones o incineraciones distinguimos entre *cremaciones primarias*, correspondientes a los enterramientos en los que la pira donde se quemaba al cadáver ocupaba el mismo lugar en que posteriormente se enterraba, y *cremaciones secundarias*, aquellas en que la combustión del cuerpo se hacía en un lugar específico de la necrópolis (*ustrinum*), y, con posterioridad, los restos se depositaban en la tumba.

Los *ustrina* responden a una variedad formal considerable; se documentan desde fosas excavadas en el terreno, con perímetro e inclinación destinada a facilitar la recogida de los restos, a superficies niveladas y enlucidas con arcilla posteriormente rubefactadas, o estructuras constructivas formadas por empedrados de guijarros. El sentido del *ustrinum* se desconoce; de hecho, se realizaba en él la purificación del

difunto, acto que debe entenderse como un factor específico vinculado a una persona concreta y a la amortización del lugar del ritual con la formación del enterramiento posterior, aunque, en determinados yacimientos, la reutilización del mismo *ustrinum* para múltiples cremaciones puede corresponder tanto a un lugar de práctica cultural de la comunidad, como de un determinado grupo social que tendría sus propios elementos funerarios.

Tras la muerte y la exposición ritual del cadáver como elemento de homenaje, se producía el traslado del cuerpo a la necrópolis (situada dentro del territorio de una comunidad o grupo social, a fin de que pudiera mantenerse la idea de la memoria del pasado del grupo identificado con el lugar donde se habían depositado los antepasados), acción que se realizaba mediante una procesión fúnebre en la que el cadáver se transportaba con un carro. Durante el traslado, se escenificaba la expresión pública del dolor producido por la muerte, tarea desempeñada por las plañideras, que atraían a las divinidades del mundo funerario con gritos, lamentos, la locura causada por el dolor de la muerte, y la sangre vertida por las laceraciones del rostro, como se puede observar en los relieves del sillar de Les Donetes (Alcoy) donde se representan tres figuras femeninas: una *auletris* o recitadora de los cantos funerarios con la ayuda de una flauta doble, y dos plañideras, en actitud de mesarse los cabellos y golpearse el pecho y la cara.

Las referencias en las fuentes clásicas al ritual de la cremación en la península Ibérica corresponden a un periodo tardío, relacionadas, de manera general, con el mundo lusitano y los honores funerarios dedicados a Viriato (Apiano, *Historia*, 71), (Diodoro, 33, 21). No obstante, puede documentarse que el cadáver, amortajado y preparado con minuciosidad, era colocado encima de la pira funeraria con una parte de los elementos que, con posterioridad, constituían el ajuar. Después de la cremación, se recogían los restos. Esto se hacía, o bien de forma descuidada, introduciendo en el interior de la urna restos de la pira junto con las cenizas y los huesos del difunto, o bien esmeradamente; en este caso, los restos se purificaban de nuevo mediante el agua en el ritual de la *lavatio*, separando los carbones y las cenizas de los restos del cuerpo, y recogiendo estas últimas en una pieza de tela como sudario, práctica conocida en el mundo griego, según describe, entre otros, Homero (*Ilíada*, XXIII).

Los restos del muerto, una vez concluido el ritual de la cremación, se introducían en el recipiente funerario, cerámico, metálico o de piedra, aunque, a veces, los restos de la cremación se depositaban directamente sobre el suelo, formando osarios.

En el interior de la urna funeraria se incluían los objetos de uso personal del difunto, mientras que el resto de las ofrendas y materiales que formaban los depósitos funerarios se ubicaban alrededor de la urna cineraria en la tumba. La interpretación del ajuar en el mundo ibérico ha dependido de un número elevado de convencionalismos, dado que no es, como se creía, un indicador del sexo o la actividad llevada a cabo por el difunto, sino que más bien se trata de objetos representativos del estatus de la persona enterrada, depositados como manifestación de su potencia económica y como muestra de los grados de dependencia de otros miembros del grupo social con respecto al mismo. La amortización ritual de elementos de la panoplia militar tiene como objetivo impedir que se puedan volver a usar y, de este modo, perderse el carácter sagrado que obtuvieron al incluirse en un ritual funerario.

En relación con la amortización de los elementos más destacados de la panoplia ibérica en las piras funerarias, existen diferentes aspectos que deben resolverse, como la no-universalidad de la destrucción sistemática del armamento y la evolución cronológica de este ritual. Así, por ejemplo, si bien los escudos se podrían quemar en las piras, puesto que la posición de las manillas en el interior de las urnas indica que la madera habría desaparecido antes de introducirla allí, la posición de las armas en el interior o alrededor de la urna podría responder tanto a motivos ideológicos como funcionales.

Un estudio reciente de las armas expuestas en recintos comunitarios o sagrados del nordeste peninsular indica que la amortización de las espadas del tipo *La Tène II* en los poblados de Mas Castellar (Pontós), el Puig de Sant Andreu (Ullastret), y la Illa d'en Reixac (Ullastret) era un proceso complejo, en el que se utilizaba el fuego, y en el que debía participar un experto que conociera los procesos técnicos del hierro para realizar correctamente la manipulación de las piezas, aunque podría ser un sacerdote o metalúrgico como los conocidos en el mundo céltico.

Los rituales conclusivos del enterramiento tenían como función relacionar al difunto y a los miembros de su grupo social con las divinidades por medio de las prácticas del banquete funerario y la libación. El banquete funerario constituía, de hecho, parte de una ofrenda alimenticia a las divinidades, realizada por medio de la cremación ritual de una parte de la víctima sacrificada y el vertido ritual de líquidos en el suelo. La libación funeraria se documenta en los relieves del sepulcro turiforme de Pozo Moro (Chinchilla), fechados en el siglo VI a.C., donde una divinidad bicéfala entronizada, servida por dos seres infernales, practica la antropofagia, entendida como la relación de los hombres y las divinidades.

El sacrificio de los animales y las ofrendas fuera de las tumbas se hacían en el *bus-tum*, estructura rectangular construida sobre una plataforma de arcilla que presenta un pequeño orificio para depositar las ofrendas. Junto al banquete funerario, en las necrópolis ibéricas también se documenta la introducción en las tumbas de ofrendas alimenticias para el tránsito hasta en el mundo de ultratumba, incluyendo restos de pájaros, gallinas, jabalíes, ovicaprinus, peces, piñas y piñones, avellanas, dátiles, nueces, aceitunas, piñones, almendras y cereales. De entre los alimentos, existen dos con un significado especial: los huevos, por su doble función creadora y demiúrgica (lo engendra todo y lo guarda todo en sí mismo), que se puede relacionar con los cultos místicos de Dionisio y con los ciclos de Afrodita en Grecia, y la granada, fruta relacionada con el mundo de ultratumba a partir del ciclo mitológico de Perséfone y Deméter.

El ritual de la *libación* se realizaba en un lugar específico donde, con posterioridad, se rompían los vasos cerámicos utilizados en el rito como parte final del ritual de enterramiento, y se constituía el *silicernium*, que, a veces, se ha interpretado no como un ritual específico, sino como una parte del banquete funerario. Las vasijas utilizadas en el ritual de la libación y el vertido del vino encima de la pira se fraccionaban intencionadamente, el fuego purificaba las copas, y así se aseguraba su fragmentación, otorgándoles un carácter ritual/religioso que impedía su reutilización en otras ceremonias funerarias. Conjuntos como los dos *silicernia* de las necrópolis de Los Villares (Hoya Gonzalo) indican el empleo de lotes de cerámicas uniformes con la única función de ser utilizados en una ceremonia funeraria; después, el ludog se clausuraba por medio de una capa de adobes.

Los enterramientos perinatales bajo pavimento representan el segundo gran bloque del ritual funerario ibérico. Estas inhumaciones responden indistintamente a enterramientos primarios (deposición de los restos en fosas excavadas bajo el pavimento sin ningún tipo de preparación, por norma general en posición fetal) o enterramientos secundarios (tratamiento del cadáver *post mortem* con práctica de descarnación ritual por agentes climáticos, con preservación voluntaria del cráneo documentada a partir de la conservación en el registro arqueológico de unas partes específicas de la estructura ósea del recién nacido, como el vómer, mientras que el resto del cuerpo no se presentaba en conexión anatómica). El ritual funerario podía corresponder a enterramientos simples o múltiples con dos o más individuos en el mismo recinto necrológico. La motivación de este tipo de práctica se relaciona con una ritualidad previa a la admisión del recién nacido en el seno de la comunidad, pero también con un ritual de fertilidad por el cual se interpretaba que el niño enterrado era como la semilla de la futura fertilidad de la unidad familiar o clánica a

la que pertenecía, dependiendo de si el enterramiento era individual o colectivo. Aunque en ocasiones la práctica del enterramiento infantil se ha asociado a ofrendas de carácter animal, se trata de dos tipos diferentes de prácticas culturales realizadas en el interior de las unidades de habitación; las segundas corresponden a ritos de fundación o propiciatorios relacionados con la construcción o remodelación de los recintos.

El origen de la práctica de los enterramientos infantiles se relaciona con tres posibles estructuras culturales: el sustrato indígena influido por los elementos poblacionales indoeuropeos; una influencia del sacrificio ritual infantil (*mlk*) semita, y un origen proveniente del mundo griego, en que la práctica se documenta a partir del Heládico medio. Se basa en la creencia de que el fuego doméstico significa la vida colectiva del clan y que, en consecuencia, la ubicación de los cadáveres cerca del mismo preservaría la unidad del concepto familiar.

En el ritual griego se incluían, asimismo, las prácticas de la *anfidromia* o reconocimiento por parte del padre de su relación con el bebé, hecho que se producía en el quinto o séptimo día después del nacimiento y que significaba la aceptación del recién nacido en el seno de un grupo social, momento a partir del cual pasa a estar protegido por los miembros de éste. En este ritual, el nuevo miembro de una estructura clánica recibía su nombre y el primer ajuar. En el caso contrario, el abandono del bebé se producía en el interior de una vasija cerámica que simboliza los conceptos de contenedor funerario y la Tierra como receptora del individuo, dentro del proceso ideológico del *enchytrismos*.

La preocupación por realizar con esmero el ritual del enterramiento significaba la existencia de una creencia en una vida de ultratumba, un área mítica situada en el interior de la Tierra (la fuente de la vida en los cultos y en las sociedades de carácter agrario) que se precisaba proteger por medio de representaciones de seres apotropaicos como leones, lobos o esfinges situadas en el acceso de las tumbas, el cordón umbilical que une el mundo de los vivos con el de los muertos, en una clara alusión a determinados mitos del Mediterráneo central y oriental.

La documentación de restos de cremaciones sobre los túmulos, hechos después de la clausura de la tumba, indica que la relación del difunto con los miembros de su comunidad no se extinguía después del entierro, sino que perduraría cíclicamente, como un ejemplo del concepto de grupo familiar extenso del que formarían parte los difuntos como personajes venerados en el seno de un grupo social.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo se ha analizado la importancia del fuego y de la ritualidad dentro de las concepciones místicas de las sociedades jerarquizadas, estratificadas y estatales del área del Mediterráneo y Oriente Próximo. La conclusión más significativa que puede extraerse es que, en el momento en que los diferentes grupos humanos organizan su superestructura ideológica, sus componentes de ritualidad y su mitología tienen unos puntos de partida comunes a todos ellos, con independencia de su ubicación geográfica y la cronología del grupo social estudiado.

Este hecho es el resultado de la existencia de una base económica común para todas las sociedades a raíz de la revolución neolítica. Esta base, la producción agrícola, hace que las ideas de fertilidad, regeneración y ciclo vital sean fundamentales entre estos grupos, dado que, con múltiples facetas y diferencias puntuales, son las que permiten el desarrollo del hombre y, con posterioridad, la creencia en la existencia de unos seres o principios superiores que velan por la protección de aquello que más les interesa e intentan proteger.

Asimismo, se ha analizado cómo las ideas mencionadas perviven todavía dentro de nuestra sociedad. Los procesos de sincretismo realizados por los sistemas religiosos dominantes en el mundo occidental no han conseguido eliminar por completo, ni mucho menos, los elementos básicos de preocupación de los grupos humanos. Son muy frecuentes las fiestas agrarias relacionadas con la cosecha bajo la protección de las divinidades o los santos, trasunto de los principios agrarios paganos. También en los ritos de paso, el nacimiento, el matrimonio y la muerte se continúan reproduciendo esquemas propios de las sociedades preclásicas. El hombre es, fundamentalmente, un individuo que sólo puede entenderse teniendo en cuenta la relación con la colectividad, y ésta se vertebra mediante los ritos de cohesión social.

Capítulo IV

Tierra

Los mitos y la música

Josep Martí

En este capítulo dedicado al elemento *tierra* se tratan dos aspectos de la producción cultural humana que se encuentran íntimamente relacionados con las creencias religiosas: los mitos y la música.

En el apartado que hace referencia a los mitos, tras dar su definición y encuadrar su estudio de acuerdo con los principales enfoques teóricos, desgranaremos todas aquellas facetas que son importantes para comprenderlos. Habrá que distinguir los mitos de otros tipos de narraciones que les son próximas, como los cuentos y las leyendas, aspecto que nos llevará también a reflexionar sobre las relaciones entre mito y verdad. Las narraciones mitológicas, en su globalidad, se presentan siempre íntimamente relacionadas con el mundo del ritual. Esta problemática se tratará a lo largo del capítulo, donde también discutiremos los aspectos funcionales de los mitos. Cerraremos esta primera parte del capítulo con la presentación de los principales tipos de narraciones mitológicas y la valoración de su importancia en el seno de la sociedad.

En el apartado dedicado al fenómeno musical tendremos que hablar, en primer lugar, de la importancia que tiene la música en el ámbito religioso, que según las diferentes culturas puede ir desde cumplir funciones meramente subordinadas al culto hasta ocupar un puesto central y desempeñar, por tanto, un papel insustituible en las prácticas religiosas. Analizaremos las diferentes relaciones que se pueden establecer entre música y creencias religiosas, el valor de articulación social que posee el hecho musical dentro de las agrupaciones religiosas y las repercusiones de la religión en el ámbito de la organología. Atendiendo a la importancia ideológica de la música, no ha de extrañarnos que las distintas sociedades pongan un empeño especial en regular su uso dentro de la esfera de la religión y en distinguir convenientemente las músicas religiosas de las seculares, aspectos que también trataremos a lo largo del capí-

tulo. Finalmente, discutiremos la presencia de la música religiosa en los medios de difusión actuales.

1. El símbolo *tierra*

La tierra, el último de los cuatro elementos de la antigua filosofía griega, se supone que ha surgido de la combinación del frío y la sequedad; representa el estado sólido de la materia. Si partimos de la base de que cultura son ideas, acciones y productos concretos, sin que sea necesario olvidar el elemento imprescindible del agente humano, es procedente reservar el capítulo dedicado al elemento tierra –que, según las ideas masónicas, implica materialidad– a los productos. Los temas, pues, que serían susceptibles de ser tratados en este capítulo son numerosos: objetos, imágenes, textos, etc. Por razones de espacio, nos limitaremos a tratar aquí dos aspectos muy concretos: el de los mitos y el de la música religiosa.

Los mitos suelen ser parte intrínseca de las creencias religiosas y se encuentran, en consecuencia, relacionados íntimamente con el dogma y los rituales. En estos mitos, la tierra ocupa un puesto central dentro de la tradición de muchas culturas; no en balde el culto a la tierra posiblemente sea el más extendido por todo el mundo. El individuo se alimenta de la tierra, fundamento económico y social de la producción; y en la mayor parte de las culturas, cuando alguien muere es enterrado también en la tierra que lo ha visto nacer. Así pues, los mitos muy a menudo nos hablarán del origen y naturaleza de la tierra.

Pero, además, la idea de la tierra como madre de la humanidad es una creencia sobradamente extendida y se refleja, por tanto, también en los mitos.

La idea de la tierra como madre de la humanidad

Gea, la primitiva diosa de los griegos, era la personificación de la tierra, la gran madre creadora de todos los seres.

En la América precolombina encontramos por todas partes la idea de la madre tierra, idea que se refleja también en la terminología misma con la que se conoce a la diosa tierra.

Para los iroqueses, la tierra constituye uno de los poderes superiores y la llaman *Eithinoha*, ‘nuestra madre’. Para los indios de las llanuras, “nuestra madre tierra” es el principio y final de toda vida; provee los alimentos para todas las criaturas.

En el dialecto de los indios algonquinos la palabra *tierra* se deriva de la misma raíz que *padre* y *madre*. La llaman *Nokomis*, divinidad de cuyas entrañas surge el agua de la vida que alimenta a plantas, animales y personas.

Los antiguos indios caribeños de la Antillas consideraban la tierra, a la cual denominaban *mama Nono*, como la madre buena a partir de la que vienen todas las cosas. La tierra se consideraba, asimismo, la principal deidad entre los antiguos peruanos, recibiendo el nombre de *Pachamama* (‘madre tierra’).

Igual que los babilonios, los aztecas a veces pintaban la madre tierra como una mujer con innumerables pechos.

Para los passes del Brasil, la tierra era una gran criatura en la que los ríos constituían sus vasos sanguíneos.

Los mitos no se limitan a considerar la tierra como la madre de la creación, sino que muy a menudo también nos describen cómo a partir de la tierra surgieron las personas. Entre los peruanos, Pachacamac, el espíritu universal y creador, hizo precisamente al hombre de la arcilla de la tierra. También el dios nilótico Juok creó a las personas de la tierra o arena, y así creó a los hombres con diferente tonalidad de piel según los distintos colores de la tierra. De acuerdo con los mitos de los antiguos antillanos, el Creador fundó el pueblo caribeño sembrando la tierra con piedras o con los frutos de una palmera, los cuales crecieron como hombres y mujeres.

Las entrañas mismas de la tierra son consideradas por muchas culturas la morada de determinadas divinidades. En México, el dios Tepeyollotl, nombre que significa ‘corazón de la montaña’, estaba íntimamente conectado a la tierra, de ahí que fuese adorado en una caverna y además fuera el dios de los terremotos. Asimismo, en la tierra se esconden las deidades ctónicas, cuyo culto llegó a ser muy importante, por ejemplo, en la religión griega. Se creía que los dioses ctónicos eran originariamente los espíritus ancestrales y, por tanto, representaban los espíritus de los muertos. También en la mitología japonesa se localiza bajo la tierra el reino de los muertos –el yomi-tsu-kuni o país de la oscuridad.

El valor místico que puede llegar a tener la tierra queda reflejado perfectamente en la costumbre de los nuer, según la cual, cuando los hombres emigran y pasan a vivir a una tribu diferente, se llevan un poco de tierra de su país y se la beben gradualmente en una solución de agua, añadiendo a cada dosis una cantidad cada vez mayor de tierra de su nuevo país, de manera que van deshaciendo suavemente los

vínculos míticos de la primera tierra con el fin de poder establecer otros con el nuevo lugar de residencia.

2. Los mitos

2.1. Definición

Los mitos son narraciones con un alto contenido simbólico, en general de orígenes desconocidos y con mucha frecuencia íntimamente relacionadas con las creencias religiosas. Los mitos se han definido como una historia o narración sagrada que explica cómo el mundo y la humanidad han llegado a ser tal como los conocemos en su forma actual (Dundes, 1984, pág. 1); de ahí que los mitos tengan tanto que ver con la religión. Son prácticamente inexistentes las sociedades que de una manera u otra no conozcan los mitos. *Mitopoiesis* es el término que designa el proceso de generación de mitos.

El investigador finés Lauri Honko estableció cuatro criterios que nos permiten aproximarnos a la definición de mito: la forma, el contenido, la función y el contexto (Honko, 1984, pág. 49). Formalmente, los mitos constituyen relatos que pueden presentarse tanto en forma de historias narradas como de historias dramatizadas. El contenido de estas historias es de índole sagrado y se encuentra estrechamente relacionado con seres sobrenaturales.

Los mitos ejercen varias funciones, entre las cuales una de las más importantes consiste precisamente en actuar como modelos de comportamiento. Y, para finalizar, el contexto de los mitos se define en gran medida por su estrecha relación con el ritual religioso; un mito no se cuenta como entretenimiento, sino como parte inherente de los rituales y creencias religiosas. A lo largo de las páginas siguientes ampliaremos de forma conveniente todas estas cuestiones.

2.2. La investigación sobre los mitos

El interés por los mitos por parte de muchos eruditos del siglo XVIII –como, por ejemplo, B. de Fontenelle, quien publicó en el año 1724 un libro con el título *De*

l'origine des fables, o el abad Banier que escribió *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire* (París, 1738)– preparó el camino para su investigación científica que podemos decir que se inició a lo largo de siglo XIX. Su estudio, desde entonces, ha sido abordado de manera muy diferente.

De manera sistemática, el mito se empezó a estudiar a partir de un enfoque filológico en el marco de la denominada escuela de *mitología comparada*. El más conocido representante de esta escuela, el alemán Max Müller (1823-1900), entendía los mitos como narraciones sobre los dioses y estaba convencido de que muchos cuentos eran originariamente mitos cuyos significados habían quedado ocultos por razones de modificaciones lingüísticas. Dado que entendía los mitos como una forma de pensamiento determinada esencialmente por el lenguaje, sus investigaciones se basaban sobre todo en la etimología y el comparativismo.

Müller intentaba averiguar el sentido primitivo de los nombres de los dioses a partir del cual éstos se habían acabado antropomorfizando. Aquellos nombres primitivos debían convertirse en dioses cuando la gente dejó de entender a qué se referían originariamente. Los dioses mitológicos aparecieron a causa del desconocimiento de una metáfora poética que aludía a un hecho o fenómeno natural (como el Sol, las estrellas, la aurora, etc.) y la adscripción de este hecho a una figura creada por hipóstasis de un nombre mal interpretado. Así, por ejemplo, si se hablaba de que Procris –el rocío– era herida por Céfalo –el Sol–, la razón de ser del mito se hallaba en el hecho natural de que el rocío desaparece con el sol. De esta manera, los mitos, en palabras de Max Müller, podían considerarse una “enfermedad del lenguaje”.

Max Müller distinguía tres fases: temática, dialectal y mitopoética. En la primera se da un nombre a un hecho o fenómeno natural; en la segunda, este nombre se diversifica, desvaneciéndose, así, su relación con el referente originario; y en la tercera se crean fantasías sobre dicho nombre.

Más tarde, y básicamente en torno a la figura de Sigmund Freud, se desarrolló el enfoque psicoanalítico de los mitos. Si los mitólogos comparativos se limitaban a considerar los mitos en su calidad de narración, los psicoanalíticos fueron más allá, puesto que centraron su atención en la importancia que los mitos podían tener para las personas, para los portadores de la tradición, y no limitaban su estudio a la mitología de sociedades pasadas o de los llamados “primitivos”, sino que consideraban también la presencia del pensamiento mítico en la propia sociedad contemporánea.

Una de las principales tesis de Freud era que, así como había que considerar los sueños como la expresión simbólica de los deseos inconscientes, también así había que entender los mitos. En aquel entonces, una de las principales finalidades del enfoque psicoanalítico era precisamente descubrir los significados ocultos de estas narraciones que en gran parte tenían que ver con la sexualidad humana.

Jung y su escuela se mostraron disconformes con muchas de estas interpretaciones basadas en el simbolismo sexual, pero también asociaron los mitos a las fantasías neuróticas y estaban convencidos de que los mitos tenían que ayudarles a revelar el inconsciente colectivo de tipo universal en el que, como es sabido, se basaba la teoría junguiana. Sin embargo, el talante extremadamente especulativo de estas orientaciones psicoanalíticas nos obliga a abordar la valoración de este enfoque con especial cautela.

Hacia finales del siglo XIX tomó impulso el enfoque antropológico de los mitos que arrancó precisamente del rechazo a la perspectiva filológica.

La fuerte dependencia que el enfoque filológico creaba entre lengua y mito no podía explicar el hecho de que pudieran encontrarse mitos iguales o muy similares en culturas muy diferentes sin ninguna relación lingüística entre sí.

Además, Max Müller y su escuela eran excesivamente reduccionistas e inevitablemente especulativos. Asimismo, el enfoque antropológico se inicia con un componente comparativista muy marcado de la mano de estudiosos de tipo evolucionista como Edward B. Tylor (1832-1917), Andrew Lang (1844-1913) o James Frazer (1854-1941).

En el marco de la aproximación antropológica, en algunas ocasiones se han tenido en cuenta las implicaciones psicológicas de los mitos, aunque rechazando siempre las generalizaciones especulativas del enfoque psicoanalítico –como es el caso de Kluckhohn, por ejemplo, quien intentó relacionar el legado mítico de los navajo con las ansiedades de la población (Kluckhohn, 1965).

De hecho, lo que caracteriza el enfoque antropológico, en especial a partir del funcionalismo, es el interés existente por relacionar los mitos con el contexto social y cultural. El mito se considera una fuerza que ayuda a mantener la sociedad y, por tanto, se le otorga una gran importancia en la vida social.

A lo largo del siglo XX, y posteriormente al funcionalismo, el estudio de la mitología se ha enriquecido desde posicionamientos bastante diferenciados, ya sea desde la perspectiva fenomenológica o de la estructural. Un representante importante de la primera es Mircea Eliade, quien entiende los mitos como irrupciones diferentes y dramáticas del hecho sagrado en el mundo. El mito es, sobre todo, una manera de expresar y comprender el mundo y la vida que diverge de la

representación lógica. Desde la perspectiva del estructuralismo antropológico, Claude Lévi-Strauss, a partir de sus análisis detallados de mitos principalmente sudamericanos, entiende estas narraciones como sistemas lógicos de pensamiento.

Para Lévi-Strauss no son los fenómenos naturales aquello que los mitos intentan explicar, sino que los fenómenos naturales son más bien el medio a través del cual los mitos representan realidades que no son de orden natural, sino lógico.

De ahí que si los mitos tienen un sentido, ese sentido no hay que buscarlo en los elementos aislados que entran en la narración, sino en la manera como estos elementos se combinan entre sí (Scarduelli, 1971, pág. 68).

2.3. Aspectos generales de los mitos

La transmisión oral es la manera habitual que hay para pasar los mitos de generación en generación. Lo cual no quiere decir, no obstante, que para algunas culturas no tengamos textos escritos de notable antigüedad que son más o menos ricos en narraciones mitológicas.

El mito, término derivado del griego *mythos*, posee su propio lenguaje que, de hecho, está constituido por los *mitemas*, es decir, los elementos mínimos del relato que pueden someterse a un análisis estructural. El antropólogo interpreta tanto los mitemas como el significado que se encuentra subyacente en las cadenas sintagmáticas (la manera como los mitemas aparecen ordenados en secuencias concretas). Los mitos, en cuanto instituciones culturales, tienen funciones y significados no sólo religiosos, sino también psicológicos, dado que implican contenidos emocionales y sociales, en general.

Algunos textos con narraciones mitológicas

La *Iliada* y la *Odisea* de Homero (siglo VIII a.C.), el *Kojiki* (712) y *Nihongi* (720) japoneses, el *Popol Vuh* (1554-1558) de los mayas escrito en quiché en la América central, el *Ramayana* (siglo II) y *Mahabharata* (siglo VI) de los hindúes, el *Kalevala* de los fineses, recopilado a lo largo del siglo XIX a partir de las fuentes orales, etc.

Los mitos son vehículos culturales importantes y dominios de construcción del simbolismo sagrado. Están relacionados con la experiencia y la explicación de las fuerzas incontrolables de la naturaleza. Cuentan historias sagradas, relacionadas con seres sobrenaturales, poderosas figuras heroicas (muy a menudo dioses), inmersas en acontecimientos o circunstancias que tienen lugar en un tiempo difuso, pri-

mordial, etc., el tiempo fabuloso de los inicios, entendido como de una existencia al margen de la experiencia humana ordinaria.

Los mitos sagrados –o mitos que incorporan los símbolos del hecho sagrado– suelen explicar la naturaleza del universo, los orígenes humanos, la creación del universo, la vida después de la muerte, la existencia de dioses y espíritus, el origen del fuego o de la muerte, de determinadas plantas y animales, el porqué de ciertas instituciones como la guerra y el matrimonio, los sacrificios, el sufrimiento humano y la injusticia, etc. Los mitos explican, en suma, aquellos acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales la persona ha llegado a ser lo que es.

Por estas razones, como decía Mircea Eliade, uno de los principales estudiosos de los mitos, conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. La historia narrada por el mito puede constituir un buen conocimiento de orden esotérico, no sólo porque es secreta y se transmite en el curso de una iniciación, sino también porque este conocimiento viene acompañado de poder mágico y religioso.

Los diferentes personajes o figuras que aparecen en los mitos muestran de manera característica una eficacia religiosa orientada hacia el control de determinados aspectos de la naturaleza. Sin embargo, uno de los rasgos inherentes a los mitos es la representación de las fuerzas naturales de manera que sea muy próxima a la de las personas. Estos personajes pueden interactuar entre ellos de igual modo que lo hacen los seres humanos ordinarios, mostrando los mismos impulsos. Los dioses de la mitología griega aparecen claramente antropomorfizados. No obstante, en estas historias dramáticas y humanizadas todo tiene una trascendencia mayor que en la vida cotidiana, porque los mitos explican cómo ha empezado a existir una realidad mediante la acción de los citados seres sobrenaturales.

Los mitos siempre son, por tanto, relatos de la creación que describen las distintas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el mundo (Eliade, 1985, pág. 12). De ahí que las prácticas religiosas a menudo recurran a estas figuras de héroes míticos.

Los mitos son verdaderas vivencias y, de hecho, podemos considerarlos un constituyente básico de la cultura humana. Atendiendo a su gran variedad, no es fácil generalizar sobre su naturaleza.

Mircea Eliade intentó resumir como sigue las principales características de los mitos:

“1. El mito constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales.”

“2. Esta historia se considera absolutamente *verdadera* (porque se refiere a realidades) y *sagrada* (porque es obra de los Seres Sobrenaturales).”

“3. El mito se refiere siempre a una ‘creación’, cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar se han fundado. Es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo.”

“4. Al conocer el mito, se conoce el ‘origen’ de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento ‘exterior’, ‘abstracto’, sino de un conocimiento que se ‘vive’ ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación.”

“5. De una manera o de otra, se ‘vive’ el mito, en el sentido de que está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan”.

M. Eliade (1985). *Mito y realidad* (pág. 25)

También en palabras de Mircea Eliade, los mitos revelan que el mundo, la persona y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar (Eliade, 1985, pág. 26). Los mitos, cuando cuentan con plena vigencia social, son un fiel reflejo de las circunstancias y necesidades de la sociedad que cree en ellos.

Los mitos como reflejo de las circunstancias y necesidades de una sociedad

En las sociedades de cazadores-recolectores, entre aquellos mitos que se refieren al origen del mundo encontraremos algunos que explican el origen de los animales de caza y las costumbres asociadas a la caza. En las sociedades de tipo pastoral no faltarán los mitos estrechamente relacionados con la práctica del pasto, y en las agricultoras, mitos relacionados con las diferentes técnicas de la agricultura. En Japón, un territorio castigado con mucha frecuencia por los terremotos, hallaremos el dios de los seísmos (*Nai-no-kami*) y sus mitos correspondientes.

2.4. Mitos y otros géneros narrativos

Por norma general, el legado de tipo narrativo de cualquier cultura es sumamente rico y diversificado, pero en especial dentro del ámbito de la Antropología de la religión conviene siempre distinguir entre los mitos y otros tipos de narraciones, como los relatos épicos, cuentos, fábulas, leyendas, etc., tal como se estudian dentro del folklore. De hecho, también encontramos elementos sobrenaturales en los

cuentos de hadas y las leyendas, pero no por ello esas narraciones poseen una relevancia religiosa.

Las leyendas, como los mitos, pueden considerarse verdaderas, pero no se producen en un tiempo mítico, sino en un tiempo histórico de cronología posterior a la creación primigenia. Las leyendas se asocian siempre a un espacio y tiempo históricamente determinados.

Pues bien, es precisamente el aspecto de la creencia lo que da poder al mito en relación con los otros tipos de narraciones. Sin creencia, el mito no puede sustentar valores morales o motivar el comportamiento humano. La creencia convierte en sagrado el mito y lo relaciona directamente con el dogma religioso.

La diferencia fundamental entre los mitos y el resto de los géneros es el contenido religioso y dogmático de los primeros, y también el hecho de que los mitos se consideran verdaderos, lo cual no sucede con los cuentos y las fábulas, o que se relativiza mucho en los relatos épicos y leyendas.¹ En general, aquellas culturas en las que los mitos tienen relevancia saben distinguir entre lo que podemos entender por mito y los otros tipos de narraciones. En estas sociedades se distingue en todo momento entre historias verdaderas e historias falsas.

Malinowski demostró que los habitantes de las islas Trobriand establecían claras distinciones conceptuales entre mitos sagrados y narraciones seculares. Mientras que las historias que no se consideraban verdaderas podían explicarse como entretenimiento en cualquier lugar y momento, los mitos había que recitarlos en determinados tiempos considerados sagrados (Eliade, 1985, pág. 16).

Cabe decir, también, que no siempre encontraremos una línea de demarcación clara entre los mitos y otros tipos de géneros; de manera que la distinción no siempre será fácil. Muy a menudo, unos mismos temas constitutivos de los mitos se encuentran en diferentes culturas, a veces sin ningún tipo de relación. Asimismo, en no pocas ocasiones encontramos que las mismas historias que constituyen mitos para una cultura determinada pueden ser entendidos como cuentos o fábulas por otra diferente. Así pues, lo que nos ayudará a acabar de delimitar el mito será principalmente el contexto y las repercusiones que estas historias pueden tener para la vida de la gente que las cuenta y los valores que les asignan.

1. El concepto de mito en este contexto hace referencia a la gran parte del legado mítico de la humanidad que está íntimamente asociado a la esfera religiosa. En el caso concreto de otros mitos que no pueden ser calificados de religiosos, carecerán de ese contenido particular, lo cual no evita que puedan considerarse verdaderos ni que sean dogmáticos en relación con el ámbito de que tratan.

2.5. Mito y verdad

En nuestro lenguaje coloquial se acostumbra a asociar el término **mito** a una historia fabulosa, sin realidad empírica. Este sentido viene ya de los mismos griegos, cuando a lo largo de los siglos VI y V a.C. pusieron en duda la veracidad de los mitos, porque los entendían opuestos al logos o discurso de la razón. Sin embargo, y como ya adelantamos, los mitos son considerados verdaderos por los agentes sociales que los mantienen, aunque no podremos verificar estas explicaciones de forma empírica.

La conceptualización del mundo para la cultura occidental actual se basa en sólidas categorías de tipo dicotómico y cartesiano como las que encontramos en la distinción entre realidad / no realidad. Para otras muchas culturas, el mundo se ve de diferente manera, de forma que las vivencias proporcionadas por la experiencia cotidiana, el mundo onírico o el pensamiento mítico aparecen estrechamente relacionadas y formando parte de la misma realidad. En estos casos, los mitos constituyen una historia de gran valor, al ser ejemplar y significativa (Eliade, 1985, pág. 7).

Como decía Mircea Eliade, el mito se considera una historia sagrada y, por tanto, una historia verdadera, ya que siempre se refiere a realidades: la realidad del mundo, de la muerte, etc. (Eliade, 1985, pág. 13). Y así es como los entienden los historiadores de las religiones: como tradición sagrada, revelación primordial y modelo ejemplar.

El mito, como afirmó Bronislaw Malinowski, no es únicamente una narración que se explica, sino sobre todo una realidad que se vive (Malinowski, 1974, pág. 122-123). La validez de los mitos reside no en la circunstancia de que narren realidades factuales o no, sino en el hecho de que, al creer en su verdad y mediante las visiones de la realidad que implican, constituyen puntos de partida para el discurso intelectual y la interacción social. Aunque los mitos se transformen inconscientemente a lo largo del tiempo, su sacralidad hace que se entiendan como una sustancia inalterable e indiscutible.

Los mitos no deben ser entendidos sólo como un tipo de traducción poética de los fenómenos naturales, como podía deducirse de las especulaciones de Max Müller y su escuela, o un tipo de explicación o ciencia primitiva, tal como defendían muchos evolucionistas.

En algunas ocasiones se ha entendido el origen del mito en la incapacidad de la persona de sociedades primitivas de distinguir entre significados concretos y abstractos, un tipo de “enfermedad del pensamiento”. De acuerdo con lo que acabamos de plantear, Ernst Cassirer, por ejemplo, distingue entre el pensamiento mítico

y el pensamiento científico. Ambos intentan establecer relaciones entre causa y efecto, pero en el caso del pensamiento mítico estas relaciones son de naturaleza simbólica y errónea (Pandian, 1991, pág. 132). Esta idea ha sido discutida por otro de los grandes especialistas en mitología: Claude Lévi-Strauss.

Para Claude Lévi-Strauss no hay diferencia fundamental entre los procesos de pensamiento míticos o científicos, al menos en términos de conexiones erróneas / no erróneas. Ambos siguen procedimientos lógicos cuando formulan la existencia de relaciones en el mundo de la experiencia y, por tanto, sería erróneo intentar entender el mito como la representación de una realidad no científica o primitiva (Pandian, 1991 pág. 138).

Los mitos no forman un tipo de saber precientífico, ya que el procedimiento científico y los mitos constituyen dos dimensiones o procedimientos sencillamente diferentes.

Para Lévi-Strauss, los mitos configuran un metalenguaje con una gramática y una sintaxis específicas que reflejan la lógica interna del funcionamiento de la mente humana. El mito tiene funciones ordenadoras en el seno de la sociedad, en la medida en que establece modelos lógicos que permiten superar las contradicciones y dificultades de la cotidianidad. Cuando identificamos un sistema como irracional tenemos que examinar atentamente la perspectiva que identifica el sistema de creencias en cuanto irracionales. Robert Ulin distingue entre racionalidades comunicativas e instrumentales, y nos muestra que los mitos están contruidos basándose en una racionalidad comunicativa (citado en Pandian, 1991, pág. 132). En definitiva, lo que dicen los mitos no se puede verificar de forma empírica, pero éstos adquieren significación de verdades para sus usuarios.

Lévi-Strauss intenta mostrar por medio de sus estudios sobre el parentesco y el mito la manera en que la lógica de la mente humana (que identifica como la estructura binaria o lógica) produce varios tipos de modelos culturales de comunicación. La verdadera naturaleza de las cosas puede decirse que no reside en las cosas en sí, sino en las relaciones que nosotros construimos y que a partir de ahí percibimos entre éstas (Pandian, 1991, pág. 73). Una premisa central del estructuralismo es, precisamente, que la significación de un objeto o elemento no reside en el elemento o en el objeto en sí, sino en las relaciones percibidas entre elementos. De cualquier manera, lo que en realidad es importante de los discursos míticos no es la verdad objetiva de la historia que se cuenta, sino el hecho de contar con unas explicaciones referentes a aspectos relevantes del mundo que se presentan bien integradas dentro del sistema general de creencias.

2.6. Los mitos y los ritos

Hay algunos investigadores, como Theodor H. Gaster, que en ciertas ocasiones han tomado la decisión de denominar mito sólo a aquellas historias que aparecen directamente relacionadas con el rito, debido a que entienden ambos fenómenos como consustanciales (Gaster, 1984). Se trata de una visión demasiado radical que, sin duda, restringiría en gran medida el número de historias que en la actualidad definimos como mitos, pero que señala claramente la relación que en términos generales hay que establecer entre mito y rito.

Para Frazer, el rito habría aparecido de forma previa en el mito, cuya función expresa consistiría en explicarlo. Sin embargo, de hecho, no podemos afirmar con certeza cuál surgió primero. Hoy día, los investigadores, en lugar de preocuparse de si fue el ritual lo que originó el mito o al contrario, prefieren centrarse en las relaciones que se pueden establecer entre ambos fenómenos.

La estrecha relación existente entre los mitos y los rituales ya fue señalada por los primeros investigadores de la mitología como, por ejemplo, Karl Otfried Müller, quien en 1825 expresó la idea de que el rito –por medio del culto– y el mito no eran sino diferentes manifestaciones de una misma idea (Naumann, 1996, pág. 9).

Así pues, ritual y mito son expresiones complementarias de unas mismas creencias; el ritual constituye su aspecto litúrgico, mientras que el mito es su realización a partir de los episodios de una historia vivida. Los ritos, presentados de manera asociada a los mitos, crean nexos de unión entre el presente y aquel tiempo mítico y fabuloso de los orígenes.

Con mucha frecuencia los mitos se encuentran íntimamente relacionados a los rituales religiosos; tanto es así, que a veces los mitos han sido considerados la racionalización de los rituales. Malinowski, a partir de sus estudios realizados en Melanesia, observó esta estrecha relación (Malinowski, 1974, pág. 117) y llegó a la conclusión de que los mitos se han creado como un tipo de cartas constitucionales con las que se explican los rituales. Por otra parte, también debemos tener en cuenta que no faltan rituales sin estas cartas constitucionales, y que, asimismo, hay muchos mitos que no se han ritualizado. Aun así, es fácil observar que los rituales y los mitos que pertenecen a una cultura determinada comparten un dogma y unos mismos símbolos.

Como afirmaba de Waal, el ritual es instrumental y la realización del ritual se afirma en la creencia de que es eficaz para conseguir un fin determinado. El dogma expresa la relación de la persona con el hecho sobrenatural e incluye referencias sobre aquello que la persona tiene que hacer para mantener esa relación y beneficiarse

de ella. El mito ejerce como mediador entre dogma y ritual, ya que explica los motivos que subyacen en ambos (de Waal, 1975, pág. 228).

2.7. Las funciones de los mitos

Podemos pensar que los mitos tienen dos funciones básicas: por una parte, dan respuesta a cuestiones importantes para la persona como, por ejemplo, de dónde venimos, cómo se creó el mundo, qué sucede después de la muerte, etc.; por la otra, justifican el sistema social establecido, determinados rituales, ciertas costumbres, etc.

Las funciones de los mitos fueron ya claramente expresadas por Bronislaw Malinowski:

“Estudiado en vida, el mito [...] no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una función indispensable: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte, el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imaginaria del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral”.

B. Malinowski (1974). *Magia, ciencia, religión* (pág. 124)

De esta manera, los mitos constituyen recursos importantes como modelos para la acción:

“El mito garantiza al hombre que lo que él se prepara a hacer *ha sido ya hecho*; le ayuda a rechazar las dudas que podría concebir respecto al resultado de su empresa. ¿Por qué vacilar ante una expedición marítima, cuando el Héroe mítico ya la ha efectuado en un Tiempo fabuloso? No hay más que seguir su ejemplo. De igual modo, ¿por qué hay que tener temor a instalarse en un territorio desconocido y salvaje cuando uno sabe lo que debe hacerse? Basta, sencillamente, con repetir el ritual cosmogónico, y el territorio desconocido (el Caos) se transforma en ‘Cosmos’, se hace una *imago mundi*, una ‘habitación’ legitimada ritualmente. La existencia de un modelo ejemplar no entorpece en absoluto el impulso creador. El modelo mítico es susceptible de aplicaciones ilimitadas”.

M. Eliade (citado en: C. García, 1997, pág. 14)

Si, como decíamos antes, el hecho de que los creyentes acepten los mitos como reales o verdaderos es una de sus características principales, podemos pen-

sar fácilmente que una de sus funciones, a partir del mensaje que comunican, consiste en ayudar a conseguir coherencia y significación a la existencia de los creyentes. Ya ha quedado claro en líneas anteriores que los mitos son algo más que una mera narración.

Los mitos se “viven” y, por tanto, implican una experiencia verdaderamente religiosa que se distingue de la experiencia ordinaria de la vida cotidiana.

Los mitos presentan un panteón de figuras sobrenaturales o heroicas que controlan tanto la situación ambiental como la social. Los mitos, mediante sus descripciones, explican el universo a quien los narra y cree en ellos; de tal manera que dan sentido al mundo. No obstante, no se limitan a explicar el mundo, sino que muy a menudo también contienen descripciones detalladas acerca de importantes técnicas determinadas para la vida cotidiana. En las sociedades de tipo tradicional y preindustrial los mitos poseen un papel importante como recurso para la instrucción.

Los mitos, en su calidad de modelo y reflejo de la sociedad establecida, también son proyecciones de convenciones sociales y aseguran el mantenimiento de los valores dominantes; proporcionan modelos de comportamiento para la vida cotidiana, con lo que, evidentemente, validan y prescriben la buena conducta.

Tanto es así que en no pocas ocasiones nos hallaríamos con la imposibilidad de entender determinados comportamientos sin tener en cuenta su justificación mítica. En cualquier sociedad en la que los mitos tengan una verdadera relevancia social podemos encontrar ejemplos que ilustran claramente este hecho.

Los shuar de la Amazonia ecuatoriana y peruana, por ejemplo, conservan una serie de prácticas que no podrían entenderse sin recurrir a uno de sus mitos más importantes, el que explica que los alimentos y la vida vienen de Nunkui, una deidad que vive bajo la tierra: en sus cabañas de la selva no se come sobre una mesa, sino que la comida se dispone encima de hojas colocadas en el suelo. Esta costumbre y el hecho de que la mujer, cuando distribuye la comida entre la familia, no se la dé directamente con la mano, sino que la deje en el suelo, quiere indicar expresamente que la comida con la que se alimentan proviene de Nunkui. A la hora de dar a luz, la mujer lo hace siempre en el huerto de la casa. Se arrodilla y deja caer el bebé sobre unas hojas dispuestas en el suelo. Y eso también se hace para indicar que este niño proviene de Nunkui. De hecho, el huerto se considera el templo de Nunkui. De éste se obtienen los alimentos, se da a luz y se prohíbe defecar, jugar o hacer cualquier tipo de acción que no se considere seria (S. Pellizzaro, 1978, pág. 7).

Asimismo, y como es obvio, los mitos se utilizan para justificar la posición de poder y de privilegio de clases o familias dominantes. De ahí que haya muchos mitos que relacionan directamente a estas familias o a determinadas personas con las divinidades. Este tipo de mitos no faltan, por ejemplo, en el Egipto de los faraones,

en la China imperial, en Japón, en la Polinesia, en el antiguo Imperio inca o en la India.

Los mitos forman parte de la realidad social, así que no será de extrañar que sufran ciertas modificaciones a lo largo del tiempo con el fin de adaptarse a las nuevas circunstancias. Son muchos los ejemplos de mitos que conocemos que han surgido o bien se han modificado a raíz de los primeros contactos de determinadas culturas con los occidentales.

“Los anuak, un pueblo nilótico, tienen un mito que explica el porqué de las diferencias económicas entre negros y blancos: Dios se puso enfermo y pidió a la población negra que le diera una piel donde pudiera colocarse una vez muerto. Los negros, sin embargo, rechazaron dársela, ya que pensaban que si Dios tenía que morir, no tenían que preocuparse por él. Dios, entonces, se lo pidió a los blancos, y como ellos sí le dieron la piel, Dios les bendijo con poder y riquezas, al mismo tiempo que maldecía a los negros y los condenaba a permanecer pobres”.

T.P. Van Baaren (1984). “The flexibility of Myth” (pág. 219)

El hecho de que los mitos no se desentiendan de la realidad social y que sean maleables hace que también puedan llegar a ser un espejo de los conflictos de la sociedad. Por lo tanto, no debe extrañarnos que a veces podamos encontrar versiones antagónicas de un mismo mito dependiendo de cuáles sean los diferentes intereses de sus portadores (de Waal, 1975, pág. 220).

2.8. Diferentes tipos de mitos

El legado mítico de la humanidad es de una extensa variedad, de manera que son muchos los tipos diferentes de mitos que se pueden establecer. Entre los grupos más importantes podemos encontrar los siguientes:

2.8.1. Mitos de los orígenes

En este importante grupo encontramos los conocidos como *mitos cosmogónicos*, que básicamente se dividen en los grupos que mostramos a continuación:

- 1) Mitos que se refieren a los orígenes de los seres sobrenaturales.
- 2) Mitos que explican la creación del mundo.
- 3) Mitos que explican la creación de la humanidad.

Los mitos cosmogónicos hacen referencia a los orígenes del mundo, tanto si éstos se entienden como un mero surgimiento que no implica una figura actuante o, por el contrario, como un acto concreto de creación, como es el caso, por ejemplo, de los existentes en el Antiguo Testamento o en la tradición polinesia, mitos que parten de la figura de un creador primigenio.

Los mitos cosmogónicos difícilmente hablan de unos orígenes *ex nihilo*, es decir, sin algo preexistente. En general, se parte de materiales ya existentes, que, en caso de que haya un creador, él transforma y modela de manera conveniente. Así, por ejemplo, la creación de la tierra a partir del barro, o de la persona, a partir del polvo, son unas ideas bastante generalizadas en el legado mítico de la humanidad. Los kir-di del Camerún septentrional creen que el fuego constituía el elemento inicial, y después de inundarse la tierra con un diluvio aparecieron los humanos. Un motivo temático de los mitos también bastante extendido es el del huevo cosmogónico. Según este mito –que se encuentra en Asia meridional, en la India, en Europa (Finlandia) y en el área del Pacífico–, el mundo fue formado por un héroe y creador que surgió de un huevo (Hajdú, 1980, pág. 283).

En la mayor parte de los mitos cosmogónicos la creación de la persona supone el acto final que culmina la creación. La creación acostumbra a entenderse como un proceso que consta de diferentes fases (como nos relata, por ejemplo, el Génesis bíblico). En este tipo de relatos mitológicos aparece con una relativa frecuencia la creación tripartita. En la primera fase se originan las deidades; en la segunda, el mundo de los antepasados de la humanidad; y en la tercera aparecen el hombre y la mujer. Además, dentro de los mitos de los orígenes, encontramos muchas narraciones que se dedican a explicar el origen de determinadas instituciones importantes para la sociedad, tales como determinados rituales, hábitos culturales, el matrimonio, etc.

Los mitos de cariz cosmogónico aparecen en los rituales más variados. Entre los chamanes, por ejemplo, a menudo este tipo de mitos son recitados en los rituales curadores o de iniciación chamánica. En Fiji se recitaban también a la hora de entronizar a un rey.

Ejemplo de mito de los orígenes

La narración siguiente, que pertenece al legado de los mitos japoneses del sintoísmo, constituye un buen ejemplo de los llamados *mitos de los orígenes*.

En el tiempo mítico, la tierra –fluida e inconsistente como una medusa– había empezado a condensarse en un punto adquiriendo aspecto de barro y arena. En aquel punto, todas las deidades del cielo ordenaron a los dioses Izanagi e Izanami –dos

hermanos² que consolidaran, acabaran y completaran aquella tierra movediza. Con esta finalidad les dieron una lanza celestial de perlas. Izanagi e Izanami removieron con aquella lanza la masa flotante de la tierra y las aguas salobres. La tierra se solidificó, y cuando levantaron la lanza cayeron de la punta unas gotas de sal que apiladas y amontonadas formaron una isla. Izanagi e Izanami descendieron a esta isla, levantaron una columna celestial y edificaron un amplio palacio. Entonces Izanagi preguntó a su compañera:

– ¿Cómo está formado tu cuerpo? Y ella le dijo:

– Mi cuerpo se ha desarrollado y está completo. Tan sólo en un sitio me ha quedado una fisura.

Y le dijo Izanagi:

– Mi cuerpo se ha desarrollado y está completo. No obstante, hay algo que le sobra.

Por lo tanto, se me ocurre la idea de insertar la parte que sobresale de mi cuerpo en la fisura que hay en el tuyo para procrear el país. ¿No quieres que engendremos?

Izanami le contestó que estaba de acuerdo.

Entonces él le dio la vuelta a la columna celestial por la derecha, mientras ella lo hizo por el lado izquierdo. Cuando se encontraron, Izanami exclamó:

– Ay, qué hombre más dulce.

E Izanagi dijo:

– Ay, qué mujer más dulce.

Pero después dijo a su compañera:

– No es conveniente que la mujer hable primero.

No obstante, los dos se unieron y engendraron a *Hiruko* (literalmente, ‘niño-sanguijuela’), una criatura débil, sin huesos, que no podía mantenerse derecha. Pusieron la criatura en una barca de juncos y la corriente de agua se la llevó.

2. En la mitología japonesa no es raro establecer el origen de la humanidad en la relación incestuosa de dos hermanos. Así, por ejemplo, en las islas Ryūkyū, al sur de Japón, hallamos el mito de una pareja de hermanos provenientes del cielo que conocieron las relaciones sexuales mediante un pájaro y, de esta manera, poblaron la isla. En la isla de Hateruma, del mismo archipiélago, se habla de una pareja de hermanos que se salvaron de una lluvia de fuego y fundaron una humanidad nueva (Naumann, 1996, pág. 43).

Las dos divinidades deliberaron y dijeron:

– El niño que ha nacido no nos sirve. Será mejor que se lo comuniquemos a los dioses del cielo.

Subieron juntos y preguntaron a los dioses la razón de haber engendrado a aquel niño débil y sin huesos.

Los dioses del cielo lo consultaron mediante un ritual adivinatorio y les contestaron:

– No habéis procreado hijos perfectos porque la mujer habló primero. Volved a bajar y hablad de nuevo.

Bajaron a la isla y volvieron a girar en torno a la columna celestial, y de la misma manera que antes, Izanagi dijo:

– Ay, qué mujer más dulce.

Y después dijo Izanami:

– Ay, qué hombre más dulce.

De la unión de Izanagi e Izanami nacieron numerosas islas, y también los dioses del mar, de los árboles, de las montañas, de las hojas, de las comidas y del fuego [...].

W. Gardini (1995). *Religiones y literatura de Japón* (págs. 48-51)

La idea de la columna celestial y de tener que darle la vuelta de este mito se ha interpretado de diferentes maneras. Unas veces se ha hablado de que el hecho de darle la vuelta hace referencia a rituales nupciales antiguos. No hay constancia, sin embargo, de estos tipos de rituales en el Japón antiguo. Así pues, parece más bien que haya que relacionar este mitema con los contenidos en otros mitos fuera de Japón, en los que la vuelta al mundo en direcciones contrarias precede también la unión conyugal. Estos mitos cuentan la historia de una pareja de hermanos que o bien porque eran la primera pareja después de la creación o la única superviviente después de un gran diluvio se ve obligada a dar la vuelta al mundo para asegurarse de que no hay más personas. El hecho de que los hermanos se encuentren al final de su recorrido será una señal divina de la licitud de su relación incestuosa. En el caso, pues, de nuestro mito habría que interpretar esta columna celestial como el centro del mundo (Naumann, 1996, pág. 43).

2.8.2. Mitos escatológicos y de destrucción

Los mitos escatológicos pueden considerarse opuestos a los cosmogónicos, ya que su temática se desarrolla a partir de los orígenes de la muerte y el fin del mundo.

Los mitos acerca del origen de la muerte están realmente muy difundidos. Uno de los tipos más comunes de este tipo de mitos nos habla de un tiempo primordial en el que la muerte no existía, pero ésta apareció en la tierra como castigo por un comportamiento inadecuado de los humanos o bien porque el creador así lo decidió para evitar la población excesiva del planeta.

Ejemplo de mito escatológico

En Japón encontramos el mito siguiente, que nos explica el porqué de la muerte de los emperadores aunque se les otorgue un origen divino:

“Amatsu, hijo del dios del cielo, se encontró un buen día a una bonita doncella y le preguntó:

– ¿De quién eres?

– Soy hija de Oyamatsu [el dios de las montañas] –le contestó–. Mi nombre es Kamiata.

– ¿Tienes hermanos o hermanas? –le volvió a preguntar Amatsu.

– Sí, tengo una hermana mayor que se llama Iwanaga.

Entonces Amatsu le preguntó si quería casarse con él. Kamiata le dijo que no podía contestarle, ya que era su padre quien tenía la palabra. Al obtener esta respuesta, Amatsu envió unos criados al padre de la doncella para pedirle su consentimiento. Éste se alegró muchísimo, y respetuosamente también le dio, además, a su otra hija. La hermana mayor era, sin embargo, excesivamente fea y a Amatsu no le gustó y se la devolvió al padre. Se quedó sólo con la hermana pequeña y pasó con ella una noche.

Oyamatsu, avergonzado porque Amatsu le había devuelto a la hija mayor, envió un mensajero a Amatsu para decirle:

– La razón por la cual te entregué a mis dos hijas fue porque imploré al cielo que si te servías de Iwanaga, la vida del hijo del dios del cielo, aunque nieve o soplen los vientos será eterna como una roca y tan consistente que nunca se moverá; y que si te servías de Kamiata, tu vida prosperará y florecerá como las flores de los árboles.

Y por esta razón, porque Amatsu rechazó a la hija mayor –Iwanaga–, los reyes no son eternos y tienen que morir”.

W. Gardini (1995). *Religiones y literatura de Japón* (págs. 59-60)

A menudo, lo que anuncian los mitos escatológicos es el fin del mundo por vía de un cataclismo. En la mitología germánica, por ejemplo, encontramos la idea de una conflagración universal en la que los dioses son derrotados en la batalla final.

También están bastante extendidos los mitos de destrucción, que narran cómo, en tiempos míticos, la humanidad fue aniquilada con la única excepción de una pareja o de pocos supervivientes. Los mitos del diluvio, tal como los conocemos en el cristianismo, son precisamente los más numerosos.

2.8.3. Mitos mesiánicos y milenaristas

Los mitos mesiánicos y milenaristas están muy relacionados con los del grupo anterior. Estos mitos son precisamente los que dan pie a los movimientos religiosos que llevan el mismo nombre, movimientos que también reciben el nombre de *revitalistas*.

Según indica su nombre, los mitos mesiánicos proclaman el advenimiento de un “mesías” o, metafóricamente, la esperanza en los mil años de reinado de Cristo a raíz de su vuelta después del fin del mundo. Ni que decir tiene que en este contexto los conceptos *mesianismo* y *milenarismo* se usan en un ámbito mucho más amplio que en su sentido originario judeocristiano. La esperanza, por los motivos que sea, en un mundo nuevo instaurado por un mesías –figura de naturaleza divina– es una idea que encontramos en muchas culturas. Se trata de verdaderos movimientos religiosos con su correspondiente contenido mitológico que a lo largo de los siglos XIX y XX han surgido en áreas tan variadas como África, las dos Américas, Melanesia o Siberia. Estos movimientos son conducidos por líderes proféticos que anuncian el catastrófico final del mundo actual. Se espera la llegada de un mesías que guiará la batalla de los creyentes contra las fuerzas del mal.

Estos movimientos de cariz nativista han surgido tras entablar un cierto contacto con el cristianismo. Como afirma Mircea Eliade, aunque estos movimientos sean, por regla general, antioccidentales y anticristianos, en su mayoría contienen elementos escatológicos cristianos (Eliade, 1985, pág. 75). El término nativismo fue acuñado por R.H. Linton, quien lo definió como cualquier intento consciente y organizado por parte de los miembros de una sociedad con la finalidad de revivificar o perpetuar determinados aspectos de la cultura (Linton, 1943, pág. 230).

Sin lugar a dudas, los más conocidos de estos movimientos son los llamados cultos cargo melanesios. Se trata de movimientos religiosos que se preparan para la llegada de un periodo de dicha divina y lo esperan (Worsley, 1957, pág. 12).

En los movimientos cargo³, de la misma manera que en la escatología judeocristiana, se cree que la recuperación del paraíso vendrá precedida de una serie de catástrofes cósmicas en las que los no creyentes serán aniquilados.

Los mitos cargo melanesios

En algunos mitos se dice, concretamente, que se producirán catástrofes como la de una ola gigantesca que destruirá los poblados y, posteriormente, el mundo destruido será recreado de nuevo de manera que el grupo en cuestión recobrará el paraíso. Se cree, también, que el color de la piel de los creyentes se blanqueará, mientras que la de los occidentales se oscurecerá; que los muertos resucitarán y ya no habrá ni muerte ni enfermedades; que llegará un mesías que garantizará la recuperación del control económico, social y político de los nativos, que llegará en un barco, avión o camión cargado, además, con bienes de consumo occidentales. A raíz de estas expectativas, los nativos construyen puertos, aeropuertos y almacenes para recibir los ansiados bienes de consumo.

Según Mircea Eliade, las características principales de los cultos mesiánicos son las siguientes (Eliade, 1985, pág. 76):

- 1) Los movimientos milenaristas pueden considerarse un desarrollo del escenario mítico y ritual de renovación periódica del mundo.
- 2) La influencia, directa o indirecta, de la escatología cristiana parece estar fuera de dudas.
- 3) A pesar de que se sienten atraídos por los valores occidentales y se quieren apropiar tanto de la religión y la educación de los blancos como de sus riquezas y armamento, los adictos a estos movimientos son claramente antioccidentales.
- 4) Estos movimientos son siempre promovidos por fuertes personalidades religiosas de tipo profético y organizados o amplificados por políticos (o con finalidades políticas).
- 5) Para todos estos movimientos el milenio es inminente, pero no se instaurará sin cataclismos cósmicos o catástrofes históricas.

Los movimientos mesiánicos, aun siendo intrínsecamente de tipo religioso, poseen fuertes implicaciones sociales, políticas y económicas.

Las razones que se han esgrimido para entender este tipo de cultos son tanto las de la opresión –la colonial, por ejemplo– como las de la privación relativa, es decir,

3. La palabra cargo, en pidgin, hace alusión a los artículos de consumo occidentales que los nativos de Melanesia veían que transportaban aviones y barcos.

el hecho de que la gente crea que puede tener más y de que en realidad tenga menos de lo que tenía antes o de lo que ve que tienen los demás (Ember y Ember, 1997, pág. 374).

2.8.4. Mitos de héroes portadores de cultura

Estos mitos hacen referencia al hecho de que un personaje sobrenatural aporta técnicas nuevas o elementos culturales a la humanidad. Por norma general, no se trata del creador del mundo, sino de otro personaje que contribuye de esta manera a completar el mundo y a hacerlo más adecuado para la vida humana. A menudo, estos mitos también poseen una vertiente soteriológica, porque con la cultura aportan elementos de salvación (corporal y espiritual).

Ejemplo de héroe portador de cultura

En la mitología griega, es bien conocido el caso de Prometeo, que fue quien proporcionó el fuego a la humanidad, llevándolo dentro de una caña desde el Olimpo. En la *Kalevala* finesa se nos explica que el fuego llegó a las personas mediante Ukko, dios de los cielos, el cual creó el fuego al golpear una espada suya contra las uñas de su mano. Entre los shuar del Amazonas fue un colibrí quien robó el fuego a Takea –un personaje mítico– y se lo dio a los humanos.

Los recursos culturales cuyo origen encontramos explicados de esta manera son muy numerosos de acuerdo con las características y necesidades de cada sociedad en cuestión.

En las Trobriand, por ejemplo, no faltan mitos que explican el origen de la brujería: en la isla de Vakuta se cuenta que un ser maligno de forma pero no de naturaleza humana se introdujo en una caña de bambú en algún lugar costero de la isla vecina de Normanby. Esta caña se la llevó la corriente del mar hasta que llegó a Vakuta. Un habitante de esta isla encontró la caña y al escuchar una voz que provenía de su interior la abrió; salió el demonio y lo instruyó en la brujería (B. Malinowski, 1974, págs. 160-161).

La mitología del viejo México nos explica cómo pudo la humanidad conocer la música:

“Tezcatlipoca se quejó a Quetzalcóatl, el dios del viento nahua en forma de serpiente emplumada, de que la Tierra estuviera enferma de silencio. Entonces, le pidió que hiciera un viaje a la casa del Sol, de donde proviene toda la vida. Le dio instruccio-

nes muy precisas: cuando llegase a la costa tenía que recurrir a tres criados de Tezcatlipoca a fin de que éstos formasen con sus cuerpos un tipo de puente que lo conduciría al sol. Cuando llegó a la casa del Sol, Quetzalcóatl tendría que conseguir músicos con el fin de llevarlos a la tierra y alegrar, de esta manera, las almas de las personas.

Quetzalcóatl hizo lo que le había pedido Tezcatlipoca y se presentó ante el Sol. Cuando el Sol lo vio venir, advirtió a sus músicos que no pronunciasen ninguna palabra, que aquel que no lo hiciese así tendría que ir a la Tierra, al reino del silencio, con el dios del viento. Los músicos en un principio resistían no diciendo palabra, pero finalmente uno de ellos aflojó e hizo sentir su voz. A raíz de ello tuvo que acompañar a Quetzalcóatl a la tierra, y la humanidad pudo disfrutar del placer de la música”.

C. Burland, I. Nicholson y H. Osborne (1970). *Mythology of the Americas* (págs. 158-159)

2.8.5. Otros tipos de mitos

Evidentemente, con estos cuatro grupos de mitos no se agota todo el repertorio. De hecho, pueden consignarse muchos más tipos como, por ejemplo, los llamados mitos del tiempo y la eternidad. En este grupo de mitos encontramos todas aquellas narraciones que se centran en la temática del tiempo en la tierra y la eternidad. Los mitos dividen el tiempo de la tierra en un número diferente de periodos. Con mucha frecuencia encontramos el número cuatro para las diferentes eras de la tierra.

Las cuatro eras de la Tierra

En la antigua Persia, por ejemplo, la tradición de Zoroastro hablaba de una edad total del mundo de 12.000 años divididos en cuatro periodos de 3.000 años cada uno. En Oriente Próximo y en Grecia también se hablaba de cuatro edades diferentes, cada una de las cuales recibía el nombre de un metal. Hesíodo nos hablaba de las edades de oro, plata, bronce y hierro, y señalaba con las diferentes cualidades de estos metales el curso decadente que experimentaba la creación: la edad de hierro es precisamente aquélla en la que viven los humanos. Los australianos hablan del “tiempo del sueño” (*alcheringa*), es decir, el tiempo primigenio en el que sus antepasados míticos o los animales totémicos hicieron su aparición sobre la tierra y emprendieron un largo viaje. Éstos se detenían a veces para modificar el paisaje o producir determinados animales y plantas, y finalmente desaparecieron bajo la tierra (Eliade, 1985, págs. 20-21).

Otro grupo de mitos que también encontramos con mucha frecuencia son los mitos de la providencia y el destino, muchos de los cuales hacen una referencia di-

recta a la Astrología, en la que los mitos convierten en tema la relación determinista entre la actividad humana y las estrellas. Asimismo, son importantes en número los mitos relacionados con las vidas de fundadores de religiones y otras figuras religiosas, aunque en este caso lo que a menudo nos encontramos es una cierta imbricación entre aspectos legendarios y míticos.

2.9. La importancia de los mitos

Ni que decir tiene que aunque no haya culturas sin mitos, la importancia que se otorga a estas narraciones es diferente según el tipo de sociedad y de creencias religiosas. De hecho, la importancia que tienen los mitos en la actualidad en el seno de religiones como la islámica, cristiana, judía, budista o sintoísta, por ejemplo, es más bien reducida.

Los mitos han perdido importancia de forma gradual a medida que se imponía una visión más racionalista del mundo. Este proceso es muy conocido en el caso de la mitología griega. Los mitos empezaron a perder credibilidad con la aparición de la filosofía y el racionalismo en la Jonia del siglo VI a.C. y con el pensamiento sofista y desarrollo filosófico posterior. Lo que interesaba entonces era entender el mundo mediante la razón que se contraponía al pensamiento mítico: el *lógos* contra el *mythos*. Así, por ejemplo, cuando Tales dice que el origen y principio fundamental de todo se encuentra en el agua, ya niega cualquier mito sobre los orígenes cósmicos que no sea un elemento natural.

Los mitos se entienden como meras alegorías o como el resultado de un pasado histórico mal recordado y magnificado por una tradición fantástica –aquello que se conoce como evemerismo⁴–, si no aparecen incluso como fabulosas reliquias de un pasado que se considera ignorante, que explicaba el mundo de una manera fantástica e infantil, o bien como mentiras concebidas para engañar a la gente (García, 1997, pág. 29 y sig.).

La relevancia social de los mitos se manifiesta especialmente en aquellas sociedades de pequeñas dimensiones, ágrafas y de tipo preindustrial. En la inmensa mayoría de estos tipos de sociedades los mitos realmente se viven, y constituyen aún hoy, importantes modelos de comportamiento. Ya hemos ofrecido algún ejemplo relativo a los shuar, grupo también conocido con el nombre de jíbaros, los cuales

4. La palabra evemerismo hace alusión a Evèmer de Mesene, escritor de finales del siglo IV a.C. que formuló esta teoría sobre los mitos.

habitan en la Amazonia ecuatoriana y peruana. Mayoritariamente, viven hoy día en una economía de subsistencia basada en la agricultura y la caza, y conservan todavía buena parte de su legado cultural tradicional. Este tipo de sociedades nos ayudan a hacernos una idea de la gran importancia que pueden llegar a tener los mitos.

Los shuar se caracterizan porque tienen un legado mítico extremadamente rico. Los estudios realizados sobre esta etnia muestran claramente no sólo la estrecha interconexión existente entre los mitos y su vida religiosa y ritual, sino también hasta qué punto estas narraciones ofrecen pautas de conducta a la población.

Por ejemplo, los temas argumentales de los mitos constituyen fundamentalmente la base de los cantos de súplica y propiciación llamados *anent*⁵, de los cuales cualquier shuar conoce siempre un gran número. Estos cantos se hacen en todas aquellas situaciones que se consideran importantes o que constituyen momentos críticos en el marco de la vida cotidiana de la población.

La sacralidad de los *anent* está marcada por el hecho de que no se cantan de cualquier manera ni en cualquier momento, sino siempre de acuerdo con unos condicionantes muy específicos. Los hombres no pueden escuchar los cantos sagrados relacionados con actividades femeninas como, por ejemplo, las relativas al cuidado del huerto, y a la inversa. No son cantos públicos, sino que se cantan predominantemente de manera individual, y muchos de ellos se aprenden en sueños o bajo los efectos del *natem*, un poderoso alucinógeno que se obtiene de una planta llamada *ayawaska*; el uso del *natem* forma parte de los hábitos culturales de esta etnia. De hecho, los shuar definen estos cantos como oraciones, y son realmente muy importantes para la vida de los miembros de esta cultura.

Así, por ejemplo, los cantos para la caza se basan en la historia de Etsa, un antepasado mítico y espíritu protector creador de los pájaros y maestro de los shuar en el arte de construir la cerbatana (Napolitano, 1988, pág. 7). La base de los *anent* relacionados con las actividades agrícolas se encuentra en uno de los mitos más importantes para los shuar, el mito de Nunkui⁶, que vale la pena reproducir aquí aunque sea de manera muy sucinta.

El mito de Nunkui nos habla de tiempos primigenios en los que los shuar no conocían ninguna de las plantas ni fruta que cultivan actualmente. Según una de las variantes de este mito, una mujer shuar llamada Ungucha pidió comida a Nunkui,

5. Los *anent* se entonan cuando se va de caza, en los trabajos en el huerto, en el cuidado de los animales domésticos, en los momentos de peligro, de incertidumbre, de padecimiento, cuando se quiere recuperar el marido o la mujer, en la muerte de los familiares, cuando se tiene miedo de los espíritus, etc.

6. Nunkui en shuar quiere decir 'dentro de la tierra', que es donde se supone que reside esta deidad.

diosa de la Tierra, a quien había encontrado por casualidad. Ésta le dijo que no podía darle comida, pero en lugar de la comida le entregó a su hija. Cuando Ungucha volvió al poblado vio que aquella chica, la hija de Nunkui, podía hacer aparecer de la nada cualquier tipo de alimento que se le pidiera: yuca, maní, carne, plátanos, zanahorias, etc. Pero un buen día, un hijo de Ungucha, disgustado porque la hija de Nunkui viviera con ellos, empezó a pedir cosas impropias a la hija de Nunkui, y ésta iba creando todo aquello que el hijo de Ungucha le pedía: demonios, alimentos podridos, etc. En vista de ello, el hijo de Ungucha la acusó de traer todos aquellos desastres al poblado y, en señal de desprecio, echó ceniza del fogón encima de la chica. Ella se enojó y decidió que no tenía que quedarse con ellos. Rodeada de humo, desapareció del poblado y volvió a casa de su madre bajo tierra. Con este acontecimiento, los shuar perdieron a la hija de Nunkui, pero ésta ya les había dejado los conocimientos sobre las plantas que a partir de entonces cultivaron para siempre (R. Karsten, 1989, págs. 582-584).

Una gran parte de los *anent* dedicados a los trabajos agrícolas empiezan con la fórmula: “Soy la mujer Nunkui, todopoderosa” (Napolitano, 1988, pág. 38). De esta manera especial dan noticia del mito. Estos *anent* acompañan cualquier tipo de actividad relacionada con el cuidado del huerto: siembra, cosecha, limpieza de las malas hierbas, etc.

Los mitos shuar viven en los *anent*. El valor principal de los *anent* no reside en el hecho de que impliquen una transmisión de conocimientos, sino en que los *anent* son el instrumento que da fuerza a los conocimientos transmitidos, precisamente porque crean un espacio mítico, extraordinario, en el que se puede hacer la transmisión (Amodio, 1988, págs. 5-6).

Este mismo mito de Nunkui al cual acabamos de hacer referencia no sólo aparece en los cantos sagrados, sino que también forma la base indispensable de los diferentes rituales asociados al trabajo de la tierra.

La lectura atenta de los distintos mitos que los shuar se transmiten de padres a hijos nos aporta una información precisa sobre modelos de conducta y conocimientos de la etnia. Por medio de los mitos, los shuar aprenden cómo fue creado el fuego, las estrellas, determinadas plantas y animales de la selva. Reciben informaciones precisas sobre cómo tratar con Arutam –la máxima deidad–, sobre el porqué de la muerte y sobre cómo hay que ahuyentar los espíritus de los muertos. Aprenden técnicas como, por ejemplo, la de la obtención de la sal y la arcilla o cómo hacer cerbatanas y flechas envenenadas para la guerra y la caza, así como las reglas tecnicoprácticas para trabajar el huerto.

Los shuar aprenden mediante los mitos la manera de ingerir el *natem* –el alucinógeno que los orienta en muchos momentos de su vida–. Las mujeres aprenden cómo dar a luz por medio de un mito cuyo protagonista también es la diosa de la

tierra, Nunkui, según el cual las madres antes morían porque no sabían dar a luz. Llegado el momento, el niño tenía que ser extraído de la mujer abriéndole el vientre, hecho que le causaba la muerte ineludiblemente. Nunkui, sin embargo, les enseñó a dar a luz poniéndose de rodillas en el huerto. Mediante estos mitos aprenden, también, los tabúes que se tienen que observarse durante el embarazo y el alumbramiento.

Entre los shuar, los mitos determinan cuáles son las tareas de los hombres y cuáles, de las mujeres. Los hombres van a la caza, cortan árboles, construyen las cabañas y confeccionan los trajes. Las mujeres cultivan la tierra, cuidan de los niños, elaboran los utensilios de barro y preparan los alimentos. Si Nunkui constituye un modelo para el comportamiento de las mujeres, el personaje mítico Etsa es el arquetipo para el hombre shuar. A partir de sus mitos no sólo se transmiten las técnicas que ha de dominar un hombre, sino que también se presentan aspectos muy concretos de su conducta: la obligación de matar animales sólo por necesidad y nunca como recreo; la necesidad de ser prudente en la selva si no se quiere acabar devorado por las fieras; la necesidad de aprender a ser un buen cazador si el hombre quiere casarse; la prohibición de mentir, practicar el canibalismo, la homosexualidad y el adulterio.

Gracias a los mitos se inculcan hábitos considerados necesarios para el buen funcionamiento de la comunidad:

- la costumbre de fijar un precio a la novia;
- la prohibición del incesto y de la poliandria (la poliginia, en cambio, es más normal entre los shuar, especialmente en la forma de poliginia sororal⁷);
- la conveniencia de los matrimonios matrilocales en contra de los patrilocales, por razones de la ayuda que la madre de la mujer puede proporcionar en los partos de ésta y en el cuidado de los hijos;
- el inconveniente que para ellos presupone el hecho de casarse con gente de otras culturas, entre otros aspectos.

Por medio de los mitos, los shuar jóvenes también aprenden las diferentes maneras de adornarse y vestirse.

Pues bien, en nuestra opinión estos pocos ejemplos son lo suficientemente ilustrativos de la poderosa dimensión enculturadora que pueden llegar a tener los mitos y la importancia que pueden alcanzar para el individuo, hecho, evidentemente,

7. En la poliginia sororal un hombre se casa con dos o más hermanas.

que se puede generalizar para muchas culturas. Sin embargo, lo que también debe quedar claro es que para que el mito adquiriera valor desde un punto de vista individual tiene que ser reconocido socialmente. De ahí, también, que podamos entender los mitos, como formuló Cassirer, en cuanto formas de pensamiento, formas de intuición y formas de vida (citado en García, 1997, pág. 108).

3. Música y religión

3.1. Introducción

Hoy sabemos que la importancia de la música para la sociedad va mucho más allá de la idea que sobre ésta tenían los iluministas europeos, quienes la consideraban un lujo inocente e innecesario para nuestra existencia. Todas las sociedades conocidas se sirven de la música para articular sus ideas y, por tanto, también sus creencias religiosas. Hablar de música implica hablar de ideas religiosas, y hablar de religión implica hablar de música. La religión, al igual que veíamos con los mitos, en tanto sistema simbólico que es, difícilmente puede prescindir de uno de los principales recursos que la humanidad tiene para expresar sus ideas: la música.

Si tratamos la problemática de las relaciones entre música y religión no podemos perder de vista que la música, en su calidad de fenómeno cultural en el sentido antropológico del término, es marcadamente polisémica y, en consecuencia, polifuncional. La música, en general, no implica significaciones intrínsecas, sino que éstas le son otorgadas socialmente; lo cual significa que, en potencia, cualquier tipo de música puede pasar a expresar religiosidad, y que músicas percibidas en un principio como religiosas pueden dejar a lo largo de la historia de ser percibidas como tales.

No es necesario sentirse cristiano para apreciar a Bach o a Monteverdi. Obviamente, también podemos encontrarnos con el caso inverso, es decir, que músicas que en sus orígenes no han sido concebidas con esa finalidad pueden llegar a asumir estas significaciones. Si lo que acabamos de apuntar es cierto desde el punto de vista diacrónico, también lo es en el sincrónico: una misma música en un mismo momento y lugar determinados podrá ser religiosa y otras muchas cosas a la vez.

A causa precisamente del carácter polisémico y polifuncional de la música, en algunas ocasiones puede ser difícil precisar lo que es realmente *música religiosa*. ¿Se

trata de música compuesta expresamente con esta finalidad? ¿De música interpretada con finalidades religiosas aunque creada con otros propósitos? Si centramos nuestra atención en la cultura occidental, no es difícil ver que la tipología de las creaciones musicales que poseen algún nexo con la religión es extremadamente variada. Por una parte, tenemos las obras musicales destinadas expresamente al culto; por otra, baladas con contenido hagiográfico o de contenido explícitamente enclutrador por lo que respecta a las creencias, himnos populares a los santos, obras de factura culta impregnadas de sentimiento religioso –como, por ejemplo, parte de la producción de Olivier Messiaen– o incluso creaciones musicales de naturaleza tan diversa como la ópera rock *Jesucristo Superstar*.

Desde un punto de vista vivencial, la música es mucho más que la obra en sí; es el resultado de la combinación interactiva de varios elementos: el producto musical, el contexto y el propio individuo. Así pues, una música por sí misma no será ni buena ni mala, ni religiosa ni secular; más bien será la interrelación de estos elementos diferentes –el producto musical, el contexto y el individuo– lo que permita calificar una determinada pieza musical como buena, útil, pertinente o religiosa.

La religiosidad de la música

Cualquier persona que se considere amante de la música seguramente ha pasado por la experiencia de disfrutar, en alguna circunstancia determinada, de momentos musicales que por su amateurismo no pasarían el examen de un crítico serio. Se puede disfrutar de una audición aunque no sea un músico profesional, por no mencionar el placer que produce el hecho de ser uno mismo quien toca un instrumento, aunque, como aficionado, se encuentre muy lejos de la perfección exigible a cualquier profesional. De la misma manera, se puede experimentar una vivencia religiosa escuchando una música que no haya sido pensada expresamente para esta finalidad, como también se puede disfrutar estéticamente una pieza musical considerada de índole religiosa sin sentirse ni mucho menos partícipe de su mensaje religioso.

El grado de disfrute de una audición determinada no ha de estar siempre en proporción directa con la pretendida calidad intrínseca de la obra musical o de su interpretación, y lo mismo debemos decir con relación a su espiritualidad. Hay que tener en cuenta otros factores como la disposición y predisposición de la persona en el momento de la audición o el contexto –tanto en cuanto al contexto sociocultural en general de la persona, como al ambiente concreto del momento de la audición–. La combinación de todos estos factores es lo que produce que en un momento concreto podamos experimentar la música de una manera determinada, por ejemplo, religiosamente.

Las cosas se complican más aún si tenemos en cuenta que tampoco es fácil aislar lo religioso dentro de cada cultura en particular. Estos problemas ya surgen sin te-

ner que abandonar la cultura occidental, aunque nuestra tradición analítica cartesiana nos haya “adiestrado” para distinguir entre materia y espíritu.

La experiencia religiosa no tiene que limitarse ni mucho menos a lo estipulado dentro de las estructuras institucionales religiosas tradicionales. Como es evidente, el problema se hace todavía más complejo cuando pensamos en otras culturas, como en la hindú, por ejemplo, en la que es mucho más difícil –y a menudo incluso falto de sentido– tratar de separar el hecho religioso del secular.

Música sagrada y música secular

De acuerdo con Peter Manuel, en la India las distinciones entre música sagrada y secular son con mucha frecuencia arbitrarias o inexistentes (Manuel, 1993, pág. 106). En la cultura musical india hay géneros vocales en los que se utilizan textos de tipo religioso, aunque estas músicas no tengan por qué tener una función religiosa, como es el caso de los *Swarajati* y *Varnas*; o pensemos en los *Rajasthani kathas* que, aunque poseen un contenido básicamente secular, se utilizan en contextos religiosos.

Teniendo siempre presentes estas dificultades, en el presente capítulo nos limitaremos a subrayar algunas relaciones que podemos establecer entre la música y el fenómeno religioso desde una perspectiva antropológica, pero hay algo que debe quedar claro: habremos de entender ambos conceptos de la manera más generosa posible.

3.2. La importancia de la música en el ámbito religioso

Difícilmente podríamos encontrar algún tipo de actividad humana a la que no se le pudiese asociar la música. En la propia tradición europea se ha utilizado la música para acompañar tanto el ocio como el trabajo, la fiesta y el luto, la paz y la guerra. Hay músicas para hacer más agradable el despertar, para alegrar la mesa o incluso para inducir al sueño, como las tan conocidas *Variaciones Goldberg* de Johann Sebastian Bach. Los sentimientos religiosos tampoco podían quedar, pues, al margen. En el caso de la religión, su relación con la música puede llegar a ser tan estrecha que en ocasiones incluso la esencia misma de la música es materia religiosa.

Religión y música constituyen dos sistemas eminentemente de tipo simbólico, de manera que no deberá extrañarnos que puedan llegar a confundirse.

Que la música es importante para la religión lo corrobora el hecho de que tener conocimientos musicales muy a menudo es condición necesaria para aquellas personas que ejercen un determinado protagonismo en el ámbito religioso. Y esto es cierto tanto para el sacerdote cristiano como para el monje budista o el chamán siberiano. En realidad, como escribió Joachim Ernst Berendt, en lo que respecta a las prácticas religiosas dentro de las diferentes culturas se ha enfatizado mucho más la importancia de la escucha que los aspectos visuales, y estos últimos incluso han quedado claramente marginados en no pocas ocasiones (Berendt, 1988, pág. 26).

Con frecuencia se ha dicho que la música es el lenguaje de los dioses (Suppan, 1984, pág. 32), y sus orígenes también suelen situarse en la divinidad. La idea de la música como revelación divina la encontramos con una cierta asiduidad. Así se entienden, por ejemplo, los cantos de textos sagrados en el islam: no como creación humana, sino de inspiración divina (Nasr, 1997, pág. 221); en el hinduismo, por su parte, la música es vista como una manifestación espiritual:

“Los fenómenos sonoros poseen un papel fundamental y esencial en todos los ritos. El principio de sonido (*nâda*) para los hindúes es una de las características del elemento éter base de todos los elementos, a pesar de que no lo percibimos más que mediante su manifestación como una vibración del aire. Los yoguis buscan en su experiencia interior este principio sonoro, el ‘sonido inaudible’ [...]”.

A. Daniélou (1968). “La relation de l’homme et du Sacré” (pág. 39)

Como indicó Arnold Perris, en cualquier culto se usa la música para aumentar los efectos emocionales deseados en la persona que escucha, para enfatizar el texto ritual en concreto, determinados pasajes especialmente significativos, así como para focalizar la atención del devoto en el rito (Perris, 1985, pág. 124). No obstante, y como podemos suponer, la importancia que las diferentes religiones otorgan a la música en sus actos de culto no es siempre la misma, y tenemos que pensar de una manera similar para las diferentes funciones que se le confieren dentro del sistema credencial.

En el caso de los testigos de Jehová, por ejemplo, la presencia de la música en sus actos de culto tiene un valor puramente complementario y, de hecho, no es condición necesaria para ellos. La importancia que el catolicismo ha otorgado históricamente a la música es mucho mayor, a pesar de que, al menos actualmente, en la práctica la separación entre lo que es música y lo que es estrictamente religioso está bastante clara; de manera que, como en el ejemplo antes citado de los testigos de Jehová, en caso de que sea necesario o de fuerza mayor, se puede prescindir de la

música en los principales actos culturales del catolicismo sin que éstos se resientan en su eficacia simbólica.

En cambio, en otros contextos la música posee una imbricación mucho más estrecha con la espiritualidad, ya que es considerada como un verdadero medio o instrumento para entrar en contacto con las fuerzas divinas, de manera que resulta completamente imprescindible.

En el estudio de Victoria Lindsay Levine sobre los indios norteamericanos choc-taw queda claro que para ellos la música no sólo es complemento del ritual, sino que en realidad constituye un segmento discreto de la ideología sagrada de su sistema cultural (Levine, 1997, pág. 190). En este caso, la música provee el lazo de unión tangible entre los seres humanos y el mundo espiritual.

En el pensamiento sufí⁸ la música se considera *Giza-i Ruh*, es decir, ‘el alimento del alma’, un medio importante para conseguir la perfección espiritual (Inayat, 1988, pág. 59). No es que la música llegue a ocupar el puesto de la religión, pero sí es cierto que la música es esencial para el desarrollo espiritual de la persona.

Algo parecido sucede con el *candomblé*⁹. En el *candomblé* la práctica musical va más lejos de la simple glorificación del hecho divino tal como lo conocemos en la misa católica (Oliveira, 1992, pág. 54); la música, junto con la danza, se convierten en el vehículo principal de plenitud religiosa, motivo por el que se encuentran completamente integradas en la organización social de la religión (Behague, 1986, pág. 454).

En el *candomblé*, la música ordena y estructura el desarrollo completo del rito. Cualquier rito público del *candomblé* pretende establecer una relación directa con la esfera sobrenatural de los *orixás* o santos y sin la música, el culto a los *orixás* no sería posible, ya que su función básica es precisamente la de llamar a los dioses. En el *candomblé*, el canto tiene el papel principal desde el punto de vista litúrgico. Los tambores se consideran sagrados y son sometidos a determinados rituales y tabúes –como, por ejemplo, el hecho de que no puedan ser tocados por mujeres (Behague, 1977, págs. 7-14).

En algunas comunidades de judíos ultraortodoxos observamos, asimismo, cómo se otorga una gran importancia a la música en el culto religioso. Si en general podemos pensar que en el ámbito religioso los textos cantados tienen un claro pro-

8. El sufismo constituye una dimensión esotérica del islam caracterizada por su heterodoxia debido a la influencia de otras religiones.

9. El *candomblé* es un género de música y danza afroamericano conocido en varios países de América Latina. En algunas zonas de Brasil, esta misma palabra se utiliza para designar cultos religiosos de tipo sincrético estrechamente asociados a esta música.

tagonismo sobre la música –considerada ésta como mera portadora de la palabra–, este hecho no siempre tiene por qué ser así:

“En la tradición hasídica, se cree que cantar constituye uno de los medios más efectivos para conseguir lo que se denomina ‘devekuth’ [palabra que significa ‘adhesión del alma a Dios’], una experiencia de tipo extático por medio de la cual una persona recibe al saber divino. El hecho de cantar melodías sin texto (*nigunim*) constituye una parte integral de la experiencia religiosa hasídica: las canciones se interpretan durante la plegaria, las comidas, bodas, reuniones y fiestas”.

K. Kaufman Shelemay (1997). “Mythologies and Realities in the Study of Jewish Music” (pág. 302)

De acuerdo con el estudio de Ellen Koskoff acerca de los judíos ortodoxos lubavitcher de Brooklyn (Nueva York), éstos otorgan a la melodía un valor espiritual más profundo que al texto; de ahí que a muchos *nigunim* les falte incluso el texto (Koskoff, 1978, pág. 156). Todos estos casos se distinguen porque presentan una relación entre música y espiritualidad extremadamente imbricada.

3.3. Diferentes tipos de relación entre música y creencias religiosas

Si la importancia que las diferentes religiones dan a la música no es siempre la misma, también son muy diferentes los tipos de relaciones que se establecen entre la música y el *numen*.

De hecho, encontramos desde las músicas que se relacionan con principios religiosos básicos o con deidades absolutas, hasta aquellas que constituyen muestras devocionales hacia deidades o motivos de veneración de índole muy particular y local. Para este último caso podemos pensar, por ejemplo, en la forma de devoción denominada *bhakti*,¹⁰ en la India, o también en los himnos a los santos en su calidad de representantes del *numen* con valor local –como sucede con tantos santos patrones dentro del catolicismo, y en concreto como se manifiesta en los gozos,¹¹ en Cataluña.

10. En la cultura hindú, *bhakti* quiere decir sencillamente ‘devoción’, y la palabra designa un culto o movimiento religioso muy específico, bien que de contenidos bastante heterogéneos. En general, el *bhakti* da una gran importancia al culto de deidades personales más que a una fuerza absoluta de tipo impersonal (Manuel, 1993, pág. 106).

11. Los gozos son himnos religiosos compuestos sobre todo en honor de la Madre de Dios y de los santos, y tradicionalmente se imprimen en hojas sueltas. Su principal área de difusión se corresponde con los territorios de la antigua Corona de Aragón. Se cantan principalmente los gozos en los actos religiosos relacionados con su advocación (fiesta anual, novenas, petición de ayuda en casos de necesidad, etc.).

Teniendo en cuenta la diversidad de relaciones que se pueden establecer entre *numen* y música, tampoco deberá extrañarnos que las funciones de la música dentro del sistema credencial sean muy diferentes entre las diferentes culturas.

Se considera que la música es sobre todo portadora de palabras sagradas y permite, de esta manera, que se transmitan de generación en generación.

En ciertos ámbitos del islam, por ejemplo, este hecho va a ser decisivo para aceptar un tipo de expresión –la musical– que se acostumbra a considerar pecaminosa:

“En el islam, la música religiosa doctrinalmente aceptable tiene que estar subordinada a un texto religioso; la música es el vehículo para las palabras sagradas”.

J. Becker (1997). “Tantrism, Rasa, and Javanese Gamelan Music” (pág. 18)

Asimismo, es evidente que otra de las funciones básicas y más generalizada de la música es ayudar a crear el ambiente propicio en el que se puedan desarrollar las prácticas religiosas; en este caso, el uso de la música no estaría demasiado lejos de lo que se entiende como músicas ambientales. De ahí que para todas aquellas religiones en las que se da importancia a la meditación, la música se puede utilizar para facilitar o potenciar dichas prácticas.

En Java, por ejemplo, un *iantra* es algo externo igual que una estatua, un *mandala*, un *mantra*, un poema o una pieza de música que sirven de estímulo a la meditación y por medio de los cuales se llega incluso a visualizar la divinidad, algo, por otra parte, que tiene ya una larga historia dentro de las prácticas budistas (Becker, 1997, págs. 43-44). De esta manera, en Java se practica la meditación mientras se escucha gamelán¹², de la misma manera que también puede ser habitual en algunas iglesias evangélicas que suene el órgano en sesiones de meditación y recogimiento. Sin embargo, como es obvio, éstas no son ni mucho menos, ni las únicas finalidades con que cuenta la práctica musical.

En numerosos sistemas religiosos se otorgan funciones mágicas, teúrgicas y sobre todo místicas a la música porque ésta influye en el estado interior de la conciencia de las personas.

Estas tres finalidades se deducen, por ejemplo, de las propias fuentes místicas judías. Aquí podemos hablar del poder transitivo de la música que se relaciona con la calidad energética del sonido.

12. El gamelán es una formación instrumental propia sobre todo de Java, Bali y Madura. La orquesta puede llegar a tener una treintena de músicos, y los principales instrumentos son del tipo de los gongs, xilófonos y campanas, bien que también pueden intervenir otros instrumentos como tambores, flautas, oboes, címbalos y cordófonos.

La actividad musical no sólo es algo agradable, sino que también implica la posibilidad de transmitir poder y, por lo tanto, de ejercer un cierto tipo de influencia sobre la persona (Idel, 1997, pág. 160).

Esta manera de entender la música se percibe incluso en el uso que se le puede dar dentro de la actual espiritualidad de la *New Age*:

“La espiritualidad también posee un papel en la cuestión fascinante, pero también mal estudiada, de la estética de la *New Age*. Se considera que la espiritualidad inspira la creatividad, y que la expresión artística aumenta la conciencia espiritual. La música *New Age*, en particular, es a menudo poderosa y conmovedora. Las *performances* de *New Age* –a menudo con danza, música, rituales, juegos de luz–, y [...] el uso de tecnologías sofisticadas pueden servir para transportar a todas aquellas personas que se encuentren implicadas”.

“Teniendo en cuenta el argumento [...] de que las experiencias espiritualmente significantes se pueden construir, lo que está sucediendo ahora es realmente un poderoso brebaje. Sólo hay que elegir convenientemente la música, la droga, la pulsación, las virtualidades, el tecno-chamán y orquestrar las tecnologías de la experiencia con el fin de conseguir, entonces, el ‘momento mágico’, en realidad, la ‘fe última’”.

P. Heelas (1996). *The New Age Movement* (pág. 18)

En principio, se trata de la misma idea que encontramos en la estética tántrica: la idea de que en danza y música el placer estético puede conducir a la iluminación, que las artes pueden convertirse en medios para la meditación y que la música puede entrenar el espíritu (Becker, 1997, pág. 16).

Sin embargo, y sin lugar a dudas, una de las funciones que se otorga con más frecuencia a las prácticas musicales, más allá de propiciar el ambiente adecuado y potenciar la espiritualidad de la persona, es la de considerarlas un medio de acercamiento o comunicación con la propia divinidad.

Tanto en los escritos del misticismo musulmán como en la cábala judía encontramos el uso de la música, junto con otras técnicas, para alcanzar experiencias de tipo místico. Así, dentro de las prácticas *bhakti* propias del hinduismo, por medio de la música se persigue la comunicación directa, incluso la unión mística con Dios (Manuel, 1993, pág. 107). Para algunos grupos sufíes, el *samâ* –es decir, el conjunto de prácticas musicales a partir de las cuales el oyente alcanza un estado de éxtasis– constituye incluso la técnica principal después de la invocación para la realización espiritual (Nasr, 1997, pág. 232). Para estos grupos sufíes:

“[...] la música tiene el poder de acelerar la atracción por el hecho divino y de ayudar a la persona a alcanzar aquello que de otra manera es muy difícil de conseguir.

Para esta persona, la música se convierte en un vehículo para el viaje que emprende el alma camino de Dios, mientras que para la persona que no tiene esta inclinación, la música aumenta simplemente las pasiones”.

S.H. Nasr (1997). “Islam and Music: The Legal and the Spiritual Dimensions” (pág. 233)

Asimismo, debe quedar claro que la música no constituye una finalidad última por sí misma, sino que se considera tan sólo un medio para acceder a otra dimensión.

De hecho, el *samâ* adopta la forma de un ritual social que se parece tanto a una fiesta como a una ceremonia religiosa o de culto (During, 1986, pág. 476), y en el pasado podía ofrecerse un *samâ*, cuya organización podía llegar a ser verdaderamente costosa, como acción de agradecimiento por una gracia recibida (During, 1982, pág. 82).

Esta manera de entender la música como medio de unión entre la persona y los poderes divinos también la encontramos en algunos ejemplos que ya mencionamos antes: entre los judíos lubavitcher *Hasidim*, cuando entonan los *nigun*, un canal mediante el cual el *hasidim* puede elevarse a sí mismo al reino más puro de la espiritualidad (Koskoff, 1978, pág. 156); en la tradición de los choctaw, en la que la música es un medio expresivo que une a las personas con los poderes espirituales del reino sagrado (Levine, 1997, pág. 205), o en la isla de Java, donde por medio de un estado relajado pero centrando en la audición, una pieza de música puede convertirse en un *iantra*, un medio para el descenso de la deidad personal (Becker, 1997, págs. 15-16).

Dado que en las prácticas religiosas en numerosas ocasiones se encuentran funciones apotropaicas, y atendiendo asimismo a la estrecha relación existente entre música y religión, no deberá extrañarnos que a menudo se encomiende a la música la función de ahuyentar o expulsar las fuerzas negativas sobrenaturales. Es bien conocido el uso de tañidos de campanas con esta finalidad, un hecho que ya encontramos mencionado en *The Golden Bough* de Frazer, y especialmente en lo que concierne a la tradición cristiana, en su *Folklore in the Old Testament*. Durante la Edad Media se utilizaban los tañidos de las campanas de las iglesias para ahuyentar a los malos espíritus y las brujas. En el siglo XVIII, el prever Jean Baptiste Thiers enumera en su *Traité des cloches* las distintas funciones del sonido de las campanas:

“[...] llamar a los fieles, cazar los demonios que están en el aire y disipar los truenos, relámpagos, tormentas, temporales, huracanes y vientos impetuosos”.

J.B. Thiers (1781). *Traité des cloches* (págs. 130 y 138)

En zonas rurales católicas este uso que se daba a las campanas se ha conservado hasta épocas relativamente recientes, y el tañido de campanillas que se utiliza en el ritual católico adquiere sobre todo un protagonismo especial en los ritos exorcistas.

Finalidades apotropaicas del tañido de las campanas

El uso de las campanas con finalidades apotropaicas se encuentra en numerosas culturas. Ya antiguamente en los templos judíos se les daba la facultad de expulsar a los malos espíritus. Un pasaje del Talmud dice que era necesario colgar campanillas a los niños para protegerlos del mal de ojo (Schaeffner, 1936, pág. 112). Entre los árabes, un remedio que se utilizaba para combatir la fiebre consistía en colocar colgantes sonoros a los enfermos para conseguir, de esta manera, expulsar el demonio considerado causante de la enfermedad.

Sin embargo, además del uso de los tañidos de campanas, también encontramos otros casos diferentes en los que se otorga a la música una finalidad apotropaica. Así, por ejemplo, una parte importante de la música ceremonial ejecutada por las potentes y sonoras orquestas del lamaísmo tibetano se ejecuta con esta finalidad.

3.4. La música como factor de articulación social

Al hablar de las relaciones entre música y religiosidad es necesario tener muy en cuenta que una de las funciones más características de la música es su poder de articulación social.

Por ello, la música también sirve para distinguir o identificar grupos de personas que comparten unos mismos valores, aquellos valores que precisamente representa la música en cuestión.

Pues bien, lo que acabamos de afirmar no podía ser de otra manera para las músicas religiosas; por esta razón, no es de extrañar que las religiones vean en sus músicas verdaderos estandartes de su credo, y que incluso cuando estas religiones se articulan en varios grupos o sectas, cada una de esas subunidades se diferencie musicalmente del resto por tener sus propias marcas de identidad de esta forma.

En Japón, por ejemplo, el importante género vocal denominado *shōmyō*¹³, propio de los templos budistas, puede mostrar diferencias importantes según el grupo religioso del cual se trate. Para amplios sectores de la cristiandad, el órgano y la mú-

13. La palabra *shōmyō* proviene del sánscrito y significa 'voz clara'. El *shōmyō* es el canto litúrgico budista japonés y se caracteriza por una pureza de la monodía vocal comparable a la del canto gregoriano, y por su predilección del ritmo libre. De orígenes indios, se introdujo en Japón a través de China; de ahí que los textos de este género vocal estén en sánscrito, chino o japonés.

sica que se ejecuta constituyen un signo poderoso de identificación, motivo por el que muchos grupos cristianos divergentes, como los testigos de Jehová, por ejemplo, renuncian explícitamente a este instrumento y prefieren acompañar sus actos de culto con música de piano o grabaciones.

El etnomusicólogo John Blacking nos decía que en las iglesias evangélicas de Suráfrica no estaba permitido tocar los tambores precisamente por sus connotaciones paganas (Blacking, 1967, pág. 22). Entre los vendados cristianizados de Suráfrica, el cambio de religión ha tenido repercusiones importantes en el ámbito de la práctica musical. Puesto que los tambores se asociaban a la religión tradicional, esos instrumentos se convirtieron en tabú para buena parte de estos cristianos, quienes adoptaron estilos musicales nuevos.

Dado el carácter profundamente simbólico y la función de articulación grupal que tienen tanto la religiosidad como la etnicidad, tampoco es de extrañar que las fronteras entre ambos fenómenos puedan llegar a desvanecerse y que, como consecuencia de ello, las funciones de identificación de la música religiosa superen el estricto ámbito de las creencias religiosas, un aspecto que ya fue advertido por Durkheim cuando señaló la importancia de los rituales religiosos para la identidad del grupo (Durkheim, 1960, pág. 610). Asimismo, esta música puede constituir un poderoso elemento de identidad étnica.

La música religiosa como elemento de identidad étnica

Según Victoria Lindsay Levine, entre los choctaw la música de la llamada **danza social**, de tipo religioso en sus orígenes, se ha convertido en el repertorio más significativo de la música tradicional de los choctaw; esta música es hoy día un emblema de identidad étnica, el segundo en importancia después del lenguaje (Levine, 1997, pág. 215).

En Cataluña, los tradicionales himnos dedicados a los santos, los denominados gozos, se hacen fácilmente emblemáticos para una localidad concreta, dado que resulta habitual que cada localidad cante sus propios gozos (Martí, 1990), y, en general, no es en absoluto raro que determinados cantos religiosos puedan ejercer las mismas funciones que los himnos nacionales y convertirse en “canciones emblemáticas” (Martí, 2000, págs. 141-151). Muy conocido en Cataluña es el caso del canto religioso del *Violai* que, puesto que el himno oficial catalán se prohibió durante el franquismo, se utilizó con frecuencia con las mismas funciones como himno de Cataluña.

3.5. Los instrumentos musicales

La poderosa simbología que acompaña a las músicas religiosas también se expresa en los instrumentos musicales utilizados. Si al inicio de estas páginas ya hemos

dicho que muy a menudo se otorga a la música orígenes divinos, no debería extrañarnos que el origen de muchos instrumentos musicales tengamos que buscarlo en el reino sobrenatural. En el marco mismo de la tradición occidental sólo tenemos que recordar que Pan fue el creador de la flauta policálama, que Mercurio inventó la lira, que la cítara proviene de Apolo y que el cuerno marino fue utilizado por Tritón por primera vez.

Entre los yezidi¹⁴, comunidad religiosa compuesta por árabes y kurdos considerados heréticos por los musulmanes –por mencionar otro ejemplo de los muchos posibles–, se otorga orígenes sagrados a los instrumentos musicales que utilizan en los actos de culto (Hassan, 1976, págs. 53-55), de manera que instrumentos como el *shabbaba* (flauta) y el *daff* (tambor de marco) sólo pueden ser tocados por miembros de jerarquías religiosas.

En algunas ocasiones los instrumentos musicales son entendidos, sobre todo y en primer lugar, como objetos religiosos. La historia del *shakuhachi*, flauta de bambú japonesa, es un buen ejemplo de ello. En la secta¹⁵ budista llamada Fu-ke se consideraba el *shakuhachi* un recurso más para facilitar la asimilación de las creencias y la enseñanza religiosa. Tocar este tipo de flauta era una parte más de la práctica religiosa, consistente en practicar la meditación (*zazen*) y en hacer música con el *shakuhachi* (Gutzwiller, 1996, págs. 49-51).

El grado de imbricación entre instrumentos musicales y las actividades rituales puede ser tan estrecho que además de tener un gran protagonismo en las ceremonias, pueden considerarse sagrados e incluso parte de la divinidad.

Éste es el caso de algunas culturas africanas en las que el tambor no sólo es un instrumento musical, sino que también puede ser un objeto de culto (Bose, 1953, pág. 132); estos instrumentos se guardan en recintos sagrados y reciben ofrendas (Sachs, 1940, pág. 35).

Los instrumentos como objetos de culto

En el pensamiento tradicional de Java, el gamelán, formación musical a la que ya hemos hecho referencia antes, es una de las manifestaciones del *kasekten* (poder sobrenatural).

Este hecho explica la actitud reverente que músicos y no músicos muestran hacia el citado conjunto instrumental. Se hacen ofrendas regulares al gamelán de incien-

14. La comunidad religiosa yezidi se encuentra en Irak, Siria, Irán y la Armenia exsoviética.

15. El término secta no debemos entenderlo en este contexto con ninguna connotación peyorativa. Se trata de un término que a menudo es utilizado por los mismos budistas para designar los diferentes grupos existentes en esta religión.

so y flores. A veces incluso se otorga a algunos gamelanes poderes especiales sobre fenómenos de la naturaleza como la lluvia. Por estas razones también hay algunos gamelanes que sólo pueden ser tocados por determinadas personas y en ciertas ocasiones. Los instrumentos de los yezidi que mencionamos antes, el *shabbaba* y el *daff*, aparecen citados en textos sagrados y son prácticamente objeto de culto. No pueden verlos ni tocarlos personas ajenas a la religión, y sólo se utilizan en ceremonias religiosas. Cuando quedan inservibles son enterrados en un santuario. Incluso hay personas que conservan en su casa restos de estos instrumentos que consideran una bendición (Hassan, 1976, pág. 61).

Las creencias propias del ámbito espiritual pueden condicionar fuertemente tanto los materiales como la forma y procesos de construcción de los instrumentos.

Algunas creencias de los indios sudamericanos otorgan poderes especiales a los pájaros por su posibilidad de atravesar dos mundos diferentes, el cielo y la tierra; de ahí que el chamán solicite ayuda a los pájaros con sus cantos. Por este motivo también se construyen muchas flautas con los huesos de estos animales y las maracas se adornan con sus plumas (Olsen, 1980, pág. 368). Tenemos la constatación de gran cantidad de casos de instrumentos contruidos con huesos o piel humana por razones de uso ritual, tanto en la tradición precolombina de América del Sur, como en el África negra. En el Tíbet, para los protectores terrórficos llamados *divinidades salvajes* está prescrito el uso de instrumentos hechos con huesos, como las trompetas de fémures o tibias humanas o de tigres, o tambores hechos con cráneos y piel de personas que han sucumbido de una muerte violenta.

Los procesos de construcción de determinados instrumentos incluyen con mucha frecuencia complejos rituales, como era el caso de los tambores de los antiguos chamanes lapones –cuyo principal atributo era el tambor– y de determinados pueblos siberianos (Emsheimer, 1977, pág. 47), o los tambores propios de la santería cubana que requieren tres actos ceremoniales distintos antes de poder tocarlos: uno cuando se empieza el trabajo manual de construcción del tambor, otro antes de colocar las membranas en el instrumento, y un último ritual una vez finalizada su construcción (Sánchez, 1978, págs. 135-137).

3.6. Acciones reguladoras para la música religiosa

La música es extremadamente importante para las prácticas religiosas, algo que hemos podido comprobar gracias a los distintos usos y funciones que le asignan las diferentes culturas. Así pues, también será obvio que las autoridades religiosas sue-

lan promulgar acciones reguladoras en cuanto a su uso que a veces incluso van más allá de la utilización estrictamente religiosa de la música.

El islam mismo es un ejemplo muy ilustrativo –y a veces incluso extremo– del celo con el que se puede llegar a intentar controlar las prácticas musicales. Aunque la música posee un papel importante en esta religión, en la medida en que articula su mensaje verbal, es bien sabido que la música, desde un punto de vista teológico, constituye un concepto muy controvertido en el islam, una religión que muestra un posicionamiento más bien negativo hacia la música, aunque ese factor no se aprecie de una manera uniforme entre todos los creyentes.

Como escribió Amnon Shiloah, dentro del mundo islámico encontramos varias actitudes: desde las más intransigentes y puritanas, que se oponen incluso a la simple cantinela coránica, pasando por los que la aceptan cuando es con funciones religiosas –y únicamente en este caso– o quienes son todavía más generosos porque no rechazan otros usos posibles de la música (Shiloah, 1968, pág. 416). No todo aquello que para un occidental es música se adscribe a esa categoría en el mundo islámico. El canto del Corán nunca es tratado como música, dado que ese hecho sería una verdadera blasfemia (Nasr, 1997, pág. 220).

De acuerdo con la *xaria*¹⁶, hay diferentes clases de acciones humanas con las correspondientes categorías de música, las cuales son aceptadas o bien rechazadas legalmente (Nasr, 1997, pág. 221). En líneas anteriores hemos hablado de la importancia que tiene la música para el sufismo,¹⁷ pero también ha de quedar claro que muchos doctores de la ley consideran ilícita esta música, algo que es válido incluso para ciertas órdenes sufíes muy concretas (During, 1986, pág. 475).

Las actitudes negativas hacia la música a veces son motivo de conflicto entre los inmigrantes de religión islámica que se encuentran en países occidentales cuando tienen que escolarizar a sus hijos en los nuevos países de acogida. Así, por ejemplo, algunas familias de religión islámica se han negado a acatar las disposiciones legales vigentes relativas a la enseñanza porque no quieren que sus hijos reciban clase de música en la escuela.

También dentro del amplio espectro del cristianismo se ha intentado por parte de determinados sectores ejercer un cierto control sobre la música que escucha la población, aunque, como es obvio, nunca con la misma intensidad, como es el caso de determinadas autoridades islámicas. Sólo tenemos que pensar en la animadversión que ha suscitado el rock, principalmente por razones de moralidad, aspecto

16. La *xaria* es la ley divina del islam.

17. Véase la importancia de la música para el sufismo en el subapartado 3.2 de este capítulo.

que queda reflejado en la lucha abierta de algún grupo, como los *Born Again Christians*, contra este tipo de música.

Las actitudes poco proclives hacia el rock mostradas por la Iglesia católica durante mucho tiempo merecieron incluso las disculpas de las autoridades eclesiásticas frente a los jóvenes por el retraso con que la Iglesia se había aproximado a esta música mediante un comunicado oficial hecho público en 1997, una vez, eso sí, que el rock ya había sido plenamente asimilado por el sistema (Bianciotto, 1997, pág. 102).

Sin embargo, como es lógico, donde la Iglesia ha intentado ejercer un mayor control es en la música destinada a sus propias actividades de culto. Siempre ha existido regulaciones a este respecto que implicaban una clara oposición contra ciertos tipos de música. Recordemos, sólo a modo de ejemplo, las recomendaciones contenidas en la encíclica “*Annus qui*” (1749). Aunque en aquel momento el texto apenas fue respetado, el papa Benedicto XIV invitaba al músico de iglesia a abstenerse de toda inspiración profana o teatral (Bernard, 1986, pág. 677).

Durante el siglo XIX se sucedieron las protestas realizadas por el uso de músicas que, poseyendo incluso un carácter operístico, se alejaban de los patrones más ascéticos que podían incitar a la población a acudir a las iglesias más para escuchar música que por devoción. Los templos no podían convertirse en una simple sala de conciertos.

En el año 1884, el papa León XIII consideró necesario recordar la posición de la Iglesia con relación a su música:

“Se prohíbe terminantemente que se interprete cualquier música en la iglesia, por corta que sea, que contenga temas de obras teatrales, música de danza –es indiferente del tipo que sea, polcas, valeses, mazurcas [...] o piezas profanas tales como himnos nacionales, canciones populares, canciones de amor, canciones alegres, romanzas, etc.”.

A. Perris (1985). *Music as Propaganda* (pág. 149)

En un reglamento nuevo publicado en el año 1894 se habla del canto gregoriano como ideal y modelo (Bernard, 1986, pág. 683). Claro está que en todas estas situaciones de conflicto lo que las autoridades religiosas critican no es sólo el uso de determinadas músicas, sino sobre todo las actitudes auditivas de los creyentes en los templos. Hay diferentes maneras de escuchar música, y éstas quedan bien estipuladas por los contextos culturales. En el ámbito cristiano, la norma es entender esta escucha de manera puramente espiritual, y no en términos estéticos o emocionales.

3.7. Música religiosa frente a música secular

Estos usos reguladores de la música religiosa, así como la dinámica asociada a su práctica misma, hacen que en numerosas ocasiones podamos constatar diferencias importantes entre la música religiosa y los otros ámbitos del universo musical de una cultura determinada; diferencias desde el punto de vista estrictamente formal, en cuanto a la materia musical, pero también diferencias en otros aspectos como pueden ser la *performance* o los hábitos de audición.

En sociedades complejas y estratificadas en las que no sólo se tiene una religión, sino sólidas estructuras sociales destinadas a canalizar estas creencias –la Iglesia, por ejemplo– es lógico que se desarrolle (o que se pretenda desarrollar) un sistema musical diferenciado en gran medida de la música secular.

No sólo por las posibles funciones estrictamente religiosas que se otorga a esta música, sino también por el profundo poder simbólico que en general posee la música, el cual contribuye efectivamente al mantenimiento de determinadas estructuras sociales.

Ejemplos de sociedades con sistemas musicales religiosos y seculares fuertemente diferenciados

En las zonas montañosas de Etiopía, por ejemplo, donde la dicotomía sagrado/profano es muy importante para la visión que se tiene de la música, la música religiosa *zema* interpretada por músicos varones tiene un sistema modal separado, y casi siempre se decanta más hacia la continuidad que hacia la innovación (Kaufman, 1982, pág. 52). Tanto es así, que *zema* se ha convertido en la marca de una serie de relaciones históricas que trasciende las fronteras etnicorreligiosas contemporáneas.

También en el Tíbet la música ejecutada en los monasterios es completamente diferente a la música de carácter profano, tanto en lo que concierne a los aspectos formales como a los instrumentos utilizados. En el Tíbet, la música religiosa está muy relacionada con la música india de siglos anteriores, mientras que la música profana muestra relaciones claras con la cultura china de su entorno.

Para los judíos lubavitcher, lo que imprime personalidad a su música religiosa es el desfase temporal. Muchos compositores expresan la espiritualidad componiendo según el estilo de los siglos XVIII y XIX, o bien adaptan melodías actuales de manera que parezcan antiguas (Koskoff, 1978, págs. 157-158).

El desfase cronológico es posiblemente una de las principales marcas de diferenciación entre músicas religiosas y seculares. Las músicas reservadas para las prácticas religiosas suelen tener un carácter eminentemente conservador.

En las escrituras budistas se advierte que sólo la mejor música de tipo urbano o cortesano se puede utilizar en los rituales (Becker, 1997, pág. 20). En este caso, lo que empieza a marcar las diferencias es el criterio de la calidad, pero el carácter básicamente conservador de las estructuras ideacionales religiosas hace que esta música pronto empiece a llevar la marca del desfase cronológico. Es lo que sucede, por ejemplo, en la música sintoísta del Japón con sus diferentes modalidades de *Kagura* y *Satokagura*.

También en la música cristiana podemos apreciar esta tendencia. Está claro que desde el punto de vista formal es posible que en muchas ocasiones se confundan la música considerada religiosa y la secular. Un mismo compositor no modifica en gran medida sus técnicas de composición para hacer una música u otra. Hablamos muy a menudo de “contrafactura”¹⁸, y no faltan obras como por ejemplo el oratorio de Navidad de Johann Sebastian Bach, de 1734, que en realidad es un pastiche de cantatas de naturaleza profana que el mismo compositor había escrito con antelación. No obstante, los intentos de regulación por parte de la Iglesia, a los que aludíamos anteriormente, tratan precisamente de contrarrestar la tendencia lógica de que las fronteras se desvanezcan y garantizar, de esta manera, la personalidad de los estilos musicales religiosos.

Pues bien, y debido a lo que acabamos de mencionar, también se entiende que el canto gregoriano se considere la música religiosa por excelencia: no sólo porque el tipo de escucha a la que predispone se encuentra más cerca de los ideales espirituales cristianos que, por ejemplo, la música teatral de Verdi o la de otros compositores de estilo italianizado del siglo XIX, sino por su singularidad dentro del panorama musical actual. Asimismo, determinados tipos de música *New Age* pueden implicar un tipo de escucha similar a la que sugiere el canto gregoriano. No obstante, como es obvio, la Iglesia no se ha interesado nunca por incorporar este tipo de repertorio en sus actos de culto. Desde una perspectiva funcional, la música *New Age* podría ser perfectamente adecuada para los actos de culto cristianos, pero semánticamente estaría demasiado alejada de los requisitos de la Iglesia.

La marca del desfase cronológico señala distancias que a veces también se pueden ver de manera negativa debido a que implican un cierto alejamiento de la población. De ahí que se hayan producido intentos de adaptar las formas rituales religiosas al nuevo contexto sociocultural que es especialmente visible en las reformas que se sucedieron al concilio Vaticano II. Pero lo que a primera vista parece que

18. En la música vocal este término designa el intercambio de textos religiosos por profanos, o a la inversa, en el uso de una misma melodía.

tendría que comportar un acercamiento a la población no ha obtenido siempre el éxito esperado. En el catolicismo es conocida la animadversión de amplios sectores de los fieles hacia los intentos de promover o favorecer un proceso de secularización musical con guitarras y diseños melódicos y rítmicos actuales.

Las razones de este rechazo no debemos buscarlas únicamente en motivos de gusto musical, sino precisamente en la importante función de la música como elemento de identificación.

Desde el punto de vista cognitivo de los agentes sociales, la diferenciación es importante, y cuando ésta se ve amenazada nunca faltan las críticas negativas en este sentido. En líneas anteriores ya hemos hecho alusión a los intentos de regulación por parte de la Iglesia católica a fin de evitar la secularización de las músicas de los templos. Por esta misma razón, también se critica fuertemente a los cantantes indios cuando dentro del contexto *bhakti* incluyen manierismos de aire demasiado sibarita y relajado procedentes de estilos profanos (Manuel, 1993, pág. 110), o se rehúsan los *nigunim* de los lubavitcher cuando la composición religiosa nueva no se mantiene fiel a la importante marca característica de desfase cronológico.

3.8. Música religiosa y medios de difusión

Hoy día, la música religiosa también conoce su difusión en masa gracias a los medios técnicos actuales y a las características propias de un mercado cada vez más globalizado.

Parte de la ingente producción musical de orígenes y motivaciones cristianas forma parte de los repertorios concertísticos más habituales y participa de la difusión discográfica. En este caso, obviamente, las citadas piezas musicales pierden sus antiguas funciones religiosas y pasan a ser “objeto de culto” estético, algo lógico en una sociedad cada vez más secularizada. Sin embargo, este hecho no significa que en determinados ámbitos culturales la música religiosa –sin perder sus funciones y significados originales– no pueda aliarse con los medios de difusión modernos o incluso relacionarse estrechamente con aquellas músicas que se encuentran en dependencia clara de los medios de comunicación de masas.

Un buen ejemplo de lo que acabamos de apuntar es el caso de la música *Kwaya* de Tanzania tal como la entienden y la practican comunidades cristianas locales y que pertenece al ámbito de la música popular moderna (Barz, 1997). También es muy interesante el caso de la India, donde las músicas devocionales utilizan los potentes medios de difusión actuales, fortaleciendo así las estructuras religiosas: en

muchos aspectos, la comercialización en masa de música religiosa en el sur de Asia, en relación con la tecnología del casete, ha sido un acontecimiento singular, aunque también muy lógico dentro de la dinámica de la música popular internacional.

Aun a riesgo de generalizar, podemos afirmar que no es posible encontrar fuera de la India una cultura de sus dimensiones en la que florezca una diversidad tan grande de músicas devocionales, y que al mismo tiempo ejerzan un papel tan central en la vida cultural (Manuel, 1993, pág. 105). Las compañías discográficas hace ya algún tiempo que han descubierto inmensos mercados por explotar entre las diferentes comunidades religiosas del Asia meridional y crean para estos consumidores de música devocional los estilos y repertorios adecuados (Bohlman, 1997, pág. 64). Incluso el notable desarrollo que la música sufí ha conocido a lo largo del siglo XX tiene mucho que ver con la comercialización; tanto es así que, exagerando quizá un poco el tono, se ha llegado a escribir que: “En el sentido tanto musical como sagrado [...], la ‘música de los sufíes’ es una invención, una mezcla de sonidos y espiritualidad comercializada para el consumo de las masas” (Bohlman, 1997, pág. 62).

Conclusiones

Los mitos y la música son dos aspectos de la cultura que en todas las sociedades aparecen estrechamente relacionados con las creencias y prácticas religiosas. Los principales parámetros que nos permiten acercarnos a los mitos, en su calidad de narraciones con un alto contenido simbólico y muy a menudo íntimamente relacionadas con las creencias religiosas, son la forma, el contenido, la función y el contexto.

Se han estudiado los mitos principalmente a partir de un enfoque filológico en el marco de la llamada *escuela de mitología comparada*, del enfoque psicoanalítico desarrollado, entre otros, por Sigmund Freud y del enfoque antropológico que se distingue por su interés en relacionar estas narraciones con el contexto social y cultural. El mito se considera una fuerza que ayuda a mantener la sociedad y, por tanto, se le otorga una gran importancia en la vida social. A lo largo del siglo XX, el estudio de la mitología se ha enriquecido desde posicionamientos bastante diferenciados tales como la perspectiva fenomenológica y la estructural.

Los mitos se consideran irrupciones diferentes y dramáticas de lo sagrado en el mundo como una manera de expresar y comprender la realidad que diverge de la representación lógica. Así pues, los mitos son vehículos culturales importantes y dominios de construcción del simbolismo sagrado. Es precisamente el aspecto de la creencia lo que da poder al mito ante otros tipos de narraciones; sin creencia, el mito no puede sustentar valores morales o motivar el comportamiento humano. La creencia hace sagrado el mito y lo relaciona directamente con el dogma religioso. La diferencia fundamental entre los mitos y otros géneros narrativos es su contenido religioso y dogmático, así como el hecho de que los mitos sean considerados verdaderos. El mito no es únicamente una narración que se explica, sino sobre todo una realidad que se vive.

Ritual y mito son expresiones complementarias de unas mismas creencias: el ritual constituye su aspecto litúrgico, mientras que el mito es su realización a partir de los episodios de una historia vivida. Los ritos, presentados en relación con los

mitos, crean nexos de unión entre el presente y aquel tiempo mítico y fabuloso de los orígenes. Los mitos, en definitiva, poseen dos funciones básicas: dar respuesta a cuestiones importantes de tipo existencial para la persona y justificar el sistema social establecido.

Entre los diferentes tipos de mitos debemos mencionar los llamados mitos de los orígenes, los escatológicos y de destrucción, los mesiánicos y milenaristas, de héroes portadores de cultura, del tiempo y la eternidad, así como los de la providencia y el destino. Asimismo, los mitos cuentan con una poderosa dimensión enculturadora; constituyen formas de pensamiento, formas de intuición y formas de vida.

Todas las sociedades conocidas se sirven de la música para vehicular sus ideas y, en consecuencia, también sus creencias religiosas. Religión y música constituyen dos sistemas eminentemente simbólicos, por lo que no ha de extrañarnos que puedan llegar a confundirse. A menudo se otorga a la música unos orígenes divinos, y sus funciones en el ámbito religioso pueden ser extremadamente variadas según las diferentes sociedades: como ambiente propicio para la espiritualidad, como portadora de palabras sagradas o incluso de la divinidad, como medio para conseguir el contacto directo con Dios, como ofrenda, en cuanto medio de poder de tipo teúrgico y apotropaico, como protección, como identidad, como factor socializador y enculturador de las creencias religiosas, etc.

El poder de articulación social de la música sirve para distinguir o identificar grupos de personas que comparten unos mismos valores religiosos. La poderosa simbología que acompaña a las músicas religiosas también se expresa en los instrumentos musicales utilizados. El grado de imbricación entre instrumentos musicales y las actividades rituales puede ser tan estrecho que además de poseer un gran protagonismo en las ceremonias, los instrumentos pueden considerarse sagrados e incluso parte de la divinidad. Las creencias propias del ámbito espiritual pueden condicionar en gran medida tanto los materiales, como la forma y procesos de construcción de los instrumentos musicales.

La gran importancia que tiene la música para las prácticas devocionales hace que las autoridades religiosas promulguen con mucha frecuencia acciones reguladoras en cuanto a su uso. Además, en sociedades complejas y estratificadas en las que no sólo se tiene una religión, sino sólidas estructuras sociales destinadas a canalizar estas creencias –la Iglesia–, es lógico que se desarrolle (o quiera desarrollarse) un sistema musical fuertemente diferenciado de la música secular. Una de las principales marcas de diferenciación entre músicas religiosas y seculares es precisamente el desfase cronológico.

Adicionalmente a las diferentes funciones o usos que son propios de la música dentro de la dimensión de las creencias, hemos mencionado que la música religiosa también se puede relacionar con ámbitos que a primera vista parecen diferentes o que tienen poco que ver con la religión, como es el caso de la etnicidad o de la explotación comercial con su difusión en masa gracias a los medios técnicos actuales y a las características propias de un mercado cada vez más globalizado.

Capítulo V

Agua

Emociones, sentimientos, experiencias y procesos religiosos

Mònica Miró

Este capítulo presenta, desde una perspectiva histórica, antropológica y psicológica, una visión de conjunto de los aspectos fundamentales que conforman, por una parte, las emociones y los sentimientos propios de la religiosidad, y, por la otra, las experiencias y los procesos, individuales o colectivos, que tradicionalmente se han considerado religiosos.

En el primer y el segundo apartados del capítulo, a partir de la simbología religiosa y cultural que vehicula el elemento agua y que se define en el sistema teórico de los cuatro elementos formulados por Empédocles, se estudia la relación entre religión y sentimiento desde una doble vertiente. En primer lugar, se describen, teniendo presentes las aportaciones más destacadas de los principales teóricos de la religión, los estados emocionales que se han considerado desencadenantes de necesidades religiosas: la angustia, el misterio, el sentimiento de dependencia o de protección, el deseo de felicidad, etc. En segundo lugar, se analizan los estados afectivos que son fruto de vivencias religiosas. En cuanto a este último punto, hemos intentado establecer las diferencias existentes entre los sentimientos humanos resultado de experiencias profanas y los estados emocionales provocados por procesos religiosos. Aunque somos conscientes de que sólo un análisis pluridisciplinario y multicultural nos ayudará a avanzar de manera adecuada en la investigación, el acercamiento a este tema se ha hecho sobre todo de la mano de la Psicología, puesto que, desde las postrimerías del siglo XIX, ésta ha sido la ciencia que se ha ocupado en mayor medida de analizar la relación mutua entre los estados emocionales y los comportamientos religiosos.

El tercer apartado del capítulo se dedica a las experiencias y los procesos religiosos desde un enfoque temático triple: el análisis de la presencia sobrenatural en la vida cotidiana (lugares sagrados, señales divinas, oráculos, etc.), el

estudio de las vías de acceso a lo divino (estados alterados de conciencia, experiencias místicas, vivencias de posesión, etc.) y el examen de las fronteras que separan a hombres y dioses (humanización, divinización, condición heroica, etc.).

Para evitar una exposición excesivamente teórica o enciclopédica de estos contenidos, hemos tratado de presentar los núcleos de debate más importantes mediante ejemplos concretos extraídos de varias religiones históricas. En este sentido, el eje temático del capítulo que ahora ofrecemos se complementa necesariamente con el cuarto apartado, que ilustra, a partir del análisis de las formas de vida religiosa en la Roma antigua, las manifestaciones y los fenómenos estudiados a lo largo de estas páginas.

1. El agua, un elemento religioso

Hablar del agua como elemento religioso implica entender una serie de circunstancias humanas o de capacidades mentales susceptibles de poner en estrecha relación dos esferas que, a nuestros ojos, pueden parecer dissociadas: por una parte, el ámbito cosmológico, natural, físico y/o químico; por otra, el ámbito simbólico, espiritual, religioso y/o mágico.

En primer lugar, deberemos tener presente que los antiguos daban el nombre de *elemento* a cada una de las sustancias simples o principales que componen el universo físico. En general, fueron tenidas en cuenta cuatro entidades últimas constituyentes de la realidad material (agua, tierra, aire, fuego), y de esta manera se elaboró lo que se conoce como *teoría de los cuatro elementos*, cuya formulación más precisa fue obra del filósofo griego Empédocles.

Así pues, en este contexto, el agua se interpreta como un principio de la naturaleza fundamental o primordial, en el sentido etimológico del término, y se convierte en origen y causa de las realidades existentes. Siendo estrictos, nos moveríamos en una esfera que habría que tratar o analizar desde perspectivas principalmente cosmológicas, naturales, físicas o químicas.

Sin embargo, las realidades del mundo físico no suelen ser tan sencillas o unívocas, e incluso aquello que es estrictamente natural o material puede establecer vínculos sin solución de continuidad con otros fenómenos de la vida, por decirlo de alguna manera, espiritual, mental o moral. En el fondo, este proceso es

el resultado de ver, en las fuerzas de la naturaleza, en su poder generador y destructor, en su “alma” llena de vida, una esencia “otra”, un símbolo propio que se deja enmarcar sin problemas en el ámbito de lo sagrado o religioso.

El entendimiento humano es, pues, capaz de percibir por analogía una relación íntima entre dos esferas independientes (la material y la espiritual) y, de esta manera, toma convencionalmente la sustancia física o química del agua como signo de emociones, sentimientos, experiencias y procesos religiosos.

Desde una aproximación objetiva y subjetiva al mismo tiempo, el elemento agua revela mucho más de lo que representa, es más trascendente desde un punto de vista significativo y expresa realidades inaccesibles a partir de una óptica exclusivamente teórica o conceptual. Realidad y símbolo se funden y se confunden, tanto en las formas como en los contenidos, y el agua, sin dejar de ser un compuesto de hidrógeno y oxígeno de fórmula H_2O , se llena de connotaciones culturales.

Las significaciones simbólicas religiosas del agua pueden reducirse a cuatro manifestaciones dominantes: el agua como fuente de vida, el agua como instrumento de purificación y de expiación, el agua como símbolo de regeneración física y espiritual, y el agua como centro de procesos y de experiencias. Estos tópicos, relacionados los unos con los otros, ya se encuentran en las tradiciones más antiguas y se combinan de las formas más diversas posibles.

1.1. El agua, fuente de vida

En la naturaleza, el agua suele encontrarse en movimiento constante, cambia de color según la luz que recibe, deja oír su sonido en el murmullo suave de un arroyo o en el rugido de una tormenta, vigoriza la vegetación seca, refresca a hombres y animales, etc. Es percibida, en una palabra, como un ente animado, dotado de vida y capaz de infundirla. Desde una perspectiva psicológica, es completamente comprensible que el hombre convierta el agua en un principio esencial vivificador. Aunque es un fenómeno natural, el agua roza, por su fuerza y características, el ámbito de lo que es trascendente, inefable, y se vuelve, en consecuencia, susceptible de recibir veneración.

Decir que el agua es indispensable para la vida significa *mutatis mutandis* que el agua es vida y que en ella puede originarse cualquier cosa viviente.

El agua es vista, en casi todas las culturas, como la materia prima creadora por excelencia. Como masa indiferenciada representa la infinitud de todos los posibles. Contiene todo lo que es virtual, informe, el germen de todos los gérmenes, todas

las promesas de desarrollo. Así, en Asia es la forma sustancial de la manifestación, el origen de la vida. “Todo era agua”, dicen los textos hindúes. En las tradiciones judía y cristiana el agua simboliza en un primer momento el origen de la creación. Es madre y matriz, fuente de todas las cosas y, como tal, manifestación de lo trascendente, una hierofanía¹. Puede servir como ejemplo el principio del libro del Génesis, donde se dice que la tierra era soledad y caos, las tinieblas cubrían el abismo, pero el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. En este sentido, la noción de aguas primordiales, de océano de los orígenes, es casi universal, si bien se manifiesta con una riqueza mítica especial entre los pueblos que viven cerca del mar o de los ríos.

El agua y las hierofanías

La naturaleza divina y vivificadora del elemento que nos ocupa explica que, en las manifestaciones culturales del imaginario colectivo, buena parte de los encuentros “esenciales” con lo divino tenga lugar cerca de fuentes, ríos o manantiales. Muchos lugares se convierten en sagrados por la sola presencia del agua. Incluso los ríos pueden considerarse agentes de fertilización de origen divino; las lluvias y el rocío son ejemplos de fecundidad divina. Así, por ejemplo, en el Antiguo Testamento Yahvé se compara a menudo con una lluvia de primavera, con el rocío que permite que las flores crezcan o con las aguas frescas que bajan de las montañas. La existencia de divinidades de las aguas es una característica presente en la mayoría de las religiones politeístas.

Según la cosmogonía mesopotámica, la creación del mundo no se hizo de la nada, sino que, a partir de un caos preexistente, un doble principio cósmico generó todo cuanto existe. Se trata de Apsu, principio masculino primordial que simboliza el conjunto de las aguas dulces, y de Tiamat, principio femenino básico que personifica la totalidad de las aguas saladas. Así se explica en la famosa composición *Enuma elis* (2000-600 a.C.), un poema babilónico sobre la creación del mundo:

“Cuando, en lo alto, el cielo no tenía nombre,
y aquí abajo lo sólido no tenía nombre,
Apsu, el sin comienzo, el engendrador,
y Mummu y Tiamat, la madre de todos ellos,
mezclaron al unísono sus aguas
[...]
y entonces, en medio de ellos, los dioses fueron creados”.

1. Con este nombre se conoce la aparición o manifestación sensible de las fuerzas divinas o sagradas. Cualquier realidad mundana puede considerarse hierofánica o teofánica, en la medida en que todo lo que existe puede revelar la existencia y el poder de dios.

En el fondo, asistimos a la puesta en escena de una lucha de dimensiones cósmicas entre un principio masculino y un principio femenino, enfrentamiento parecido al que encontramos en la leyenda griega de Eurínome, mitad mujer, mitad pez, hija del dios Océano y variante acuática de la *Magna Mater*, la gran diosa madre del universo. En los poemas homéricos, Tetis y Océano constituyen la pareja divina primitiva generadora de todas las cosas y de todos los seres vivos.

En el mundo occidental, las reflexiones sobre el origen de la vida, la naturaleza y la manera en que ésta se organiza fueron motivo de preocupación entre los primeros filósofos griegos. La tradición ha atribuido al representante más conocido de la escuela naturalista de Mileto, el pensador Tales, una teoría explicativa del universo que hace que el agua sea el principio primordial engendrador de todo. Tales de Mileto se había dado cuenta de que la humedad era la característica que compartían todos los seres vivos de la naturaleza. Desde un punto de vista cultural, su formación tuvo lugar en Egipto y Mesopotamia, países donde el culto a las aguas era parte importante de la religión tradicional. No podemos descartar que fueran precisamente las cosmogonías acuáticas egipcias su principal fuente de inspiración cuando postuló que el agua era el alma de todas las cosas, la esencia de la creación, el *arké* o principio esencial, la materia en que la tierra reposaba. Tales contribuyó, así, a crear una conciencia según la cual en los fenómenos cambiantes subyace un principio común y esencialmente invariable.

Para acabar este recorrido por el valor simbólico del agua como fuente de vida, no podemos pasar por alto el importante papel que el agua ejerce en la conquista de la inmortalidad. En casi todos los mitos donde intervienen las fuentes, aparece la creencia típica del culto a las aguas según la cual beber el agua de la vida o bañarse en ella proporciona al ser humano el elixir de la eterna juventud y, por lo tanto, la posibilidad de ser inmortal, de igualarse a los dioses. Es una visión absolutamente benefactora del agua, que no puede hacer que olvidemos, sin embargo, la otra cara del símbolo, es decir, la existencia de un agua de la muerte que pone fin, cuando menos durante un tiempo, a casi todo lo que existe. El tema del diluvio y el retorno al caos inicial constituye el ejemplo por antonomasia de lo que se acaba de decir.

1.2. El agua, instrumento de purificación y de expiación

Es un hecho innegable que el agua elimina la suciedad del cuerpo y, en consecuencia, por un proceso metonímico y analógico, no es nada sorprendente que los hombres se hayan servido de ella durante siglos, y la utilicen todavía, para purificar

también sus almas y expiar sus faltas. En la mayoría de las religiones históricas el agua es, pues, un instrumento de purificación y de expiación.

Recibe el nombre de *purificación* el conjunto de acciones, ritos y ceremonias que establecen o restablecen a una persona o grupo social en una condición física, cultural y espiritual adecuada, determinada de acuerdo con las tradiciones religiosas válidas en un ámbito sociocultural concreto.

La purificación aparta a los individuos del miasma², es decir, de las impurezas que interrumpen el desarrollo normal de la vida individual y colectiva. El pecado (la falta) es concebido como suciedad –en muchas lenguas, una misma palabra designa los conceptos de pecado y suciedad–, y el baño o su sustituto, la aspersión, pasan a ser instrumentos poderosos de limpieza corporal y espiritual, como ponen de relieve numerosas ceremonias documentadas desde el islam hasta Japón, pasando por los antiguos ritos taoístas, sin olvidar tampoco la aspersión de agua bendita entre los cristianos. En la India y en el sureste asiático, la ablución de las estatuas santas y de los fieles significa, a la vez, purificación y regeneración.

En efecto, la importancia del baño en la mayoría de las religiones se explica por una doble creencia: por un lado, la distinción entre puro e impuro, que en numerosas religiones marca la separación entre lo divino y lo humano, con la consiguiente exigencia de purificación que siente el hombre ante la divinidad, y, por otro, el simbolismo del agua como medio de purificación ritual y como elemento dotado de una fuerza de renovación que hace que sea considerada sagrada.

La inmersión total o parcial del cuerpo en el agua de un río, del mar o de un continente apropiado (piscina, bañera, etc.) como forma de purificación por excelencia está presente, entre otras, en las antiguas religiones orientales, por ejemplo, en la irania y la babilónica; en Egipto, donde desempeña un papel importante en los ritos de entierro; en el hinduismo, cuyos baños rituales acontecen en ríos sagrados, en especial en el Ganges; entre los esenios³, cuyas rigurosas exigencias de pureza culminaban en baños rituales frecuentes; y, en el mundo grecorromano, en los cultos místicos, en los que tenía el carácter de purificación previa a la iniciación. También entre los musulmanes una tradición profética asegura que la limpieza es uno de los aspectos de la fe. Tener el cuerpo limpio es un precepto religioso y de ahí na-

2. Con este término griego que significa literalmente ‘mancha’, ‘suciedad’, se hace referencia, en primer lugar, a las emanaciones infecciosas de los cuerpos animales o de sustancias en descomposición que eran consideradas el efluviio nocivo causante de enfermedades y epidemias; por extensión, la palabra *miasma* se utiliza para describir un estado de impureza general.

3. Miembros de una secta religiosa judía de Palestina formada probablemente a partir de una escisión de la secta farisaica en el siglo II a.C. Practicaban la vida en comunidad, hacían voto de castidad y tenían costumbres sencillas y austeras.

ce, por ejemplo, la necesidad de hacer abluciones rituales antes de cada plegaria. Así pues, el agua, sola o combinada con el fuego, se encuentra presente como elemento lustral en muchas de las religiones históricas.

Cuando las relaciones entre la divinidad y el ser humano se han visto enormemente deterioradas como consecuencia, por norma general, de la negligencia de los hombres, no basta con un acto simple de purificación: es necesario practicar una acción expiatoria.

Recibe el nombre de *expiación* el proceso que, mediante una acción humana, restaura o repara el entendimiento entre el hombre y la divinidad, colaboración que se había roto por culpa de las faltas humanas.

En sentido estricto, la expiación no deja de ser un tipo de purificación individual o colectiva, aunque se diferencia de ésta porque no pretende simplemente limpiar una falta, sino que se propone sobre todo recuperar la confianza y la complicidad del elemento divino, tan necesario para la concordia entre hombres y dioses y para el buen funcionamiento de la vida privada y pública. Es, en definitiva, un acto de compensación a la divinidad ofendida.

La expiación por medio del agua

En Nueva Zelanda, según explica el antropólogo e historiador de las religiones James George Frazer (Frazer, 1993, pág. 613), se documenta una ceremonia de carácter expiatorio que consiste en la transferencia de todos los pecados de la tribu a un individuo que debe bañarse en un río después de haberse atado, alrededor del cuerpo, hojas de helecho, simbolizando así las faltas de su pueblo. El hombre, una vez dentro del agua, debe liberarse de las hojas y dejar que las aguas del río se las lleven hacia el mar.

Frazer también recoge que el rajá de Manipur y su mujer transferían sus pecados a un chivo expiatorio mediante un baño ritual que se celebraba en una plataforma especialmente diseñada para que la víctima, colocada debajo, pudiese recoger de forma simbólica las faltas de estos personajes tan ilustres.

Anteriormente se ha hecho referencia al tema mítico-religioso del diluvio y el retorno al caos inicial, como ejemplo del poder negativo del agua. Si hilamos un poco más fino, sin embargo, tendremos que admitir que esta virtud negativa del agua es aquí transitoria, dado que sólo constituye la salida de emergencia, el instrumento, *farmakós*, o remedio, que podrá llevar a cabo un acto expiatorio universal. Cabe decir que en este caso la expiación tiene lugar a instancias de la divinidad misma, la cual, de este modo, quiere castigar o expiar con agua la desobediencia de los hombres. No obstante, su objetivo final no es aniquilar para siempre la raigambre

de los humanos, sino crear a una raza nueva destinada a poblar un mundo mejor, regenerado y habitable.

1.3. El agua, símbolo de regeneración física y espiritual

Hemos visto que el agua es fuente de vida, purifica, expía. Decir que esta sustancia es además símbolo de regeneración física y espiritual implica reconocerle unas atribuciones que van más allá de la limpieza y restablecimiento de un orden perdido. Significa, pues, que es capaz de renovar, hacer renacer, de volver a producir, cambiar radicalmente a un individuo o un grupo tanto desde el punto de vista fisiológico como en el ámbito de actuación mental.

En Asia, el agua siempre ha sido el elemento de la regeneración corporal y espiritual, el símbolo de la fertilidad y de la pureza, la sabiduría, la gracia y la virtud. Hablábamos antes del baño como medio de purificación y de limpieza. Añadiremos ahora que al lavado o baño se vincula a menudo la creencia en un nuevo nacimiento fruto de la fuerza revitalizadora y regeneradora del agua.

Teniendo en cuenta su poder de regeneración y reviviscencia, el baño reviste especial importancia en los momentos en que el hombre accede a un estadio nuevo de su vida, es decir, cuando cambia de situación o de estado. El agua se convierte, entonces, en el instrumento y el medio idóneo para numerosos ritos de paso: nacimiento, iniciación, pubertad, baño de la novia, entierro. Sumergirse en las aguas y salir de ellas sin haberse disuelto totalmente representa penetrar en un inmenso depósito de “potencial” y poder extraer de esta experiencia una vida nueva. Ése es el sentido que tiene no sólo el bautismo⁴, sino también el baño ritual al que se sometía el aspirante en la ceremonia medieval de armar a un caballero.

Baños regeneradores para hombres y para dioses

La fuerza renovadora del agua actúa no sólo en la naturaleza física, sino también en los dioses. Así, en algunas religiones, como la fenicia, o en el culto a las grandes diosas de la fecundidad y la agricultura, las imágenes divinas eran conducidas en procesiones solemnes hasta los ríos, donde se sometían a baños sagrados a fin de que recuperaran las fuerzas y se rejuveneciera su vida inmortal. En el contexto de este mismo simbolismo no podemos olvidar que la Afrodita griega nace de la espuma de

4. Llamado también *sacramento de la regeneración*, el bautismo, básico en la iniciación cristiana, incorpora al fiel a la comunidad de la Iglesia y representa un renacimiento en la vida espiritual gracias al agua.

las olas y que las ninfas han querido vivir precisamente en las grutas, lugar donde se reúnen las aguas de las fuentes y donde, por lo tanto, pueden disfrutar de un potencial energético suficientemente considerable.

1.4. El agua, centro de procesos y de experiencias

El agua, como sustancia en movimiento constante, también es símbolo de lo que tiene lugar, de lo que se produce, de las experiencias observadas en su desarrollo y de los procesos vistos en su dimensión durativa. El agua nunca espera; antes bien, cambia de forma y fluye alrededor de las cosas. Sin duda, es el elemento más versátil: puede asolar la tierra, apagar el fuego, tragarse un trozo de metal y arrastrarlo, etc. Heráclito de Éfeso, para explicar que la realidad se encuentra inmersa en cambios constantes y que todas las cosas se modifican continuamente, se sirvió de una frase que afirma: “no podemos bañarnos dos veces en el mismo río”. El agua, pues, personifica también la transformación eterna e inevitable de todo lo que existe.

A lo largo de las páginas que siguen, y tomando como *leitmotiv* la simbología del agua, nos ocuparemos, por una parte, de las emociones y los sentimientos religiosos y, por la otra, de las experiencias y procesos presentes en la mayoría de las religiones históricas. Acabaremos nuestra exposición ejemplificando estos temas en las formas de la vida religiosa en la Roma antigua.

2. Emociones y sentimientos religiosos

Reflexionar sobre emociones y sentimientos religiosos es entrar en el terreno siempre resbaladizo y delicado de la afectividad entendida como capacidad natural del individuo, pero también como un artefacto cultural, en la medida en que las relaciones de cada persona con su realidad circundante son determinantes en su forma de experimentar los afectos.

A grandes rasgos, podemos decir que la emoción es un estado de ánimo, un proceso afectivo que se mueve entre el placer y el desplacer, y que nace como reacción intensa ante un factor externo o un objeto cualquiera. Esta respuesta puede oscilar entre la atracción y la huida.

A pesar de las definiciones que se puedan hacer, la naturaleza de la emoción y el sentido de las repercusiones que se derivan de ésta continúan sometidos a explicaciones hipotéticas. Para el filósofo francés Jean-Paul Sartre, la emoción brota de una actitud mágica frente al mundo, actitud que pretende conjurar los peligros y las dificultades de la vida mediante reacciones afectivas intensas. Dicha reacción, por otra parte, puede ser repentina y breve, y se conoce como *shock emocional*, o bien progresiva y estable, y entonces recibe el nombre de *sentimiento*.

Así pues, un sentimiento no es más que un estado afectivo que puede caracterizarse como emoción progresiva y estable, y que está determinado por factores de orden tanto intelectual, como moral y afectivo.

El sentimiento es un fenómeno psíquico complejo que en general tiñe y rodea toda la conducta. Podemos afirmar que se trata de un estado psíquico cognoscitivo y afectivo al mismo tiempo, un conocimiento por experiencia vivida, si bien la actitud mental que llamamos *sentimiento* se desvela por la sensación, es decir, por la impresión que los objetos causan en el espíritu por medio de los sentidos.

Cualquier análisis cuyo objeto sea estudiar los estados afectivos en el marco de la religión topa a la larga con el hecho de que las experiencias religiosas no siempre son explicables únicamente con la ayuda de los datos que nos proporcionan los sentidos. Hay quien habla, entonces, de una *metafísica del sentimiento y de la emoción*.

En los apartados siguientes nos aproximaremos a los estados emocionales religiosos de la mano de la Psicología, siendo conscientes, sin embargo, de que sólo un análisis pluridisciplinario y multicultural del tema conseguirá hacer avanzar adecuadamente la investigación.

2.1. Religión y sentimiento, un tándem inseparable

Han sido muchos los teóricos que se han planteado la razón última del fenómeno religioso desde una doble perspectiva: por un lado, en tanto que concepto o principio universal abstracto; por otro, en su especificidad concreta y empírica, es decir, en relación con el contexto cultural, histórico y social en que cada religión se da. Aunque las formas de aproximarse a esta problemática son variadas, las explicaciones propuestas en pocas ocasiones dejan al margen el ámbito de los sentimientos humanos. Estados afectivos como el miedo, la angustia, la dependencia o el deseo se han considerado desencadenantes de necesidades religiosas.

No obstante, el vínculo que se establece entre sentimiento y religión no es unidireccional. Así, no sólo los estados emocionales generan comportamientos religiosos, sino que cualquier religión, aunque se base en una actuación cultural de carácter eminentemente pragmático y ritualista, hace posibles experiencias, vivencias o procesos que sólo adquieren significado completo dentro de la órbita de las emociones. Por ese motivo decimos que religión y sentimiento constituyen un tándem inseparable.

Emociones religiosas y perspectiva interdisciplinaria

Desde las postrimerías del siglo XIX la Psicología ha sido la ciencia que más se ha ocupado de analizar la relación existente entre los estados emocionales y los comportamientos religiosos, y su principal interés se ha centrado en describir las variedades de la experiencia religiosa, tema del cual nos ocuparemos más adelante. Si bien es cierto que las manifestaciones afectivas de la persona o del grupo social se han examinado preferentemente desde un punto de vista psicológico, también lo es que, de una manera u otra, estas manifestaciones se presentan de forma análoga en varias religiones históricas y que, por lo tanto, son susceptibles de ser objeto de estudio por parte de la fenomenología, método de descripción de los fenómenos que se orienta a descubrir la estructura y las condiciones generales de aparición. Por otra parte, las llamadas *ciencias de lo imaginario*, que han ejercido en los últimos tiempos una gran influencia sobre numerosas y variadas disciplinas del conocimiento, también han reivindicado la importancia del símbolo y de la imaginación creadora en la expresión emocional de lo sagrado y lo divino.

2.1.1. El estudio psicológico de la religión

La aplicación de los métodos psicológicos al estudio de los fenómenos religiosos se inició sobre todo en Estados Unidos gracias a la personalidad polifacética de William James, psicólogo y filósofo norteamericano que en el año 1902 publicó *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, obra en la que ofreció un tratamiento empírico de las experiencias religiosas puesto que estaba convencido de que el único criterio posible de verdad científica era el éxito del experimento practicado. James sistematizó los datos empíricos sin entrar en juicios de valor, ofreció explicaciones naturalistas de las distintas experiencias religiosas, como la conversión, y extrajo conclusiones filosóficas al respecto. Utilizó los testimonios personales a fin de entender algo sobre la realidad invisible de la existencia y el mundo. Sensible a la experiencia de los demás, pero incapaz de experimentar él mismo el fenómeno religioso,

defendió ante la ciencia la legitimidad de la creencia religiosa y la consideró imprescindible para una visión amplia y completa de la naturaleza humana y del universo mismo.

Combinando el pragmatismo radical de David Hume con la filosofía trascendental de Ralph W. Emerson, James definía la religión, en términos subjetivos y psicológicos, como “los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres individuales en su soledad, en tanto que se aprehenden o se toman en relación con aquello que, sea lo que sea, ellos consideran divino” (James, 1985, pág. 48). Para James, lo divino es lo que produce en los individuos reacciones solemnes que se caracterizan por un entusiasmo en grado máximo.

El interés principal de la obra de James reside en sus reflexiones detalladas acerca de la revelación, la conversión y el misticismo cristianos, que, sin embargo, quedan un poco deslucidas porque nunca son objeto de un análisis comparativo con las religiones de otras culturas. Además, al limitarse a tratar el aspecto personal del sentimiento religioso, James olvida que a menudo la vida emocional no es irracional, inconsciente y subjetiva, sino que depende directamente de un aprendizaje cultural que conviene situar en el contexto específico en el cual se desarrolla.

En el campo de la Psicología de la religión también ejerció un papel importante el psicólogo americano James Henry Leuba (1868-1946), quien, en su obra *The Psychology of Religious Mysticism*, del año 1925, estudió la experiencia mística desde un punto de vista psicológico y fisiológico, y argumentó que existe una conexión estrecha entre el misticismo y la alucinación provocada por algunas drogas. Es cierto que en el plano descriptivo, fenomenológico, no se pueden establecer diferencias significativas entre las emociones provocadas por la experiencia mística y el estado de exaltación particular de la conciencia al que se llega tras haber consumido drogas psicodélicas o alucinógenas –como la mescalina, la psilocibina o el LSD–. Sin embargo, debemos decir que el misticismo no sólo es una experiencia, sino también una forma de vida. Las sensaciones pueden ser las mismas, pero probablemente el impacto vital es diferente.

Estados emocionales religiosos y alucinaciones provocadas por drogas

La vía de investigación iniciada por J.H. Leuba ha sido seguida por muchos otros estudiosos de la religión que han llegado a hacer uso de todo tipo de psicofármacos para provocar modificaciones psíquicas transitorias, capaces de ser puestas en relación con los estados emocionales propios de la experiencia mística o de otras formas de posesión o visión religiosa. Los alucinógenos afectan a la esfera perceptiva de una manera muy parecida a como lo hace la praxis mística: movilidad constante y percepción sensorial distorsionada o intercambiada de formas, colores, gustos y sa-

bores, visiones complejas, sinestesias, pérdida de contacto con la realidad, sensación de expansión de la mente, etc.

Timothy Leary (1920-1996), profesor de Psicología en la Universidad de Harvard, de donde fue expulsado en el año 1963 por fomentar el uso de sustancias psicodélicas entre los estudiantes, no sólo es considerado un punto de referencia para el movimiento *hippie*, sino que también, junto con Ralph Metzner y Richard Alpert, es autor de la obra *The Psychedelic Experience* (1964). En la citada obra, y a partir del *Libro tibetano de los muertos*, se establece una analogía entre el panteón divino en las tradiciones hindú y budista y las fuerzas dinámicas que trabajan en el subconsciente tras una sesión en la que se hayan utilizado drogas psicodélicas. Leary fue arrestado en el año 1965 por posesión de marihuana y encarcelado en el año 1970. Muy pronto escapó de la prisión y se convirtió en un fugitivo que vivió fuera de Estados Unidos hasta que de nuevo fue capturado en Afganistán. Puesto en libertad en el año 1976, siguió celebrando conferencias y asistiendo a debates públicos. Administró psilocibina y LSD a los voluntarios que participaban en su programa de investigación, de manera que siguió explorando las implicaciones culturales o filosóficas de estas drogas y la forma en que actuaban sobre la personalidad y la conciencia del ser humano. La figura y los experimentos de Leary fueron objeto de una enorme controversia, y el presidente Richard Nixon lo definió como “el hombre más peligroso de América”. El hecho es que la psilocibina es un principio activo presente en algunas setas consideradas sagradas en muchas culturas. Así, los indios mejicanos las utilizaban en sus ceremonias religiosas, y, entre los aztecas, recibían el nombre de *carne de dios*.

También el escritor inglés Aldous Huxley (1894-1963), quizá bajo el impacto de la Segunda Guerra Mundial y a raíz de su desconfianza en el optimismo excesivo del racionalismo y el cientificismo occidentales, se interesó por el misticismo, la filosofía y las religiones de Oriente. De estas influencias resultó su obra *The Doors of Perception* (‘Las puertas de la percepción’, de 1954), que es una exposición de sus experiencias con la mescalina, una droga alucinógena. Con la ayuda de ésta y otras sustancias psicodélicas, Huxley creyó ver con sus propios ojos lo que los místicos intentaban describir con palabras. Sintió en su sistema nervioso cómo el tiempo se detenía, cómo se desvanecían las formas, cómo los rostros se transfiguraban. Las puertas de la percepción se habían limpiado gracias a la mescalina, que convertía al escritor en un visionario. La obra de Huxley se inspira en una frase del poeta, pintor y grabador inglés William Blake: “If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it is, infinite”, es decir, ‘si las puertas de la percepción se limpiasen, el mundo se mostraría al hombre tal como es, infinito’. Huxley a menudo se interesó por el estudio de los instrumentos por medio de los cuales la humanidad, en todas partes y en todas las épocas, ha intentado ir más allá del estado de percepción considerado normal y lo ha conseguido. El escritor reflexionó acerca de la relación entre la emoción subjetiva y la realidad objetiva y, a partir de sus experiencias con algunas sustancias alucinógenas, consideró que el uso de drogas psicodélicas es la vía más breve para llegar a la verdad absoluta, para saborear durante un tiempo el infinito.

Más recientemente, Huston Smith, filósofo y estudioso de la Historia de las religiones, ha continuado explorando en su libro *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals* (2000) las conexiones entre las drogas extraídas de las plantas o sintetizadas en laboratorios, la experiencia religiosa y la inspiración divina.

En las aproximaciones al fenómeno religioso desde la Psicología tuvo un papel destacado una tendencia metodológica conocida como *psicología de la profundidad*, cuyo iniciador fue el neurólogo y psiquiatra austriaco Sigmund Freud (1856-1939), padre del psicoanálisis.

En lo que atañe a los sentimientos religiosos, el descubrimiento más importante de Freud reside en el hecho de haber puesto de relieve el papel que ejerce el inconsciente humano en dichos sentimientos y su vinculación con la historia personal de cada individuo.

Para Freud, las emociones religiosas sobrepasan el límite de la vida consciente, de la experiencia cotidiana, y son manifestaciones primarias, proyecciones infantiles de unos supuestos seres sobrenaturales que, aunque no existen, obligan al individuo a comportarse de forma anormal, patológica. En este sentido, debemos interpretar la Historia de las religiones como la historia de una neurosis colectiva a la que la humanidad debería hacer frente mediante la razón. Freud juzga la religión como insostenible desde un punto de vista intelectual, puesto que es una manera insatisfactoria de enfrentarse a las dificultades de la vida. Gracias a la ciencia, dice Freud, el hombre alcanzará la mayoría de edad, podrá superar las ilusiones de la religión y se liberará definitivamente de la idea de Dios, que no es sino una versión de la imagen paterna que el propio hombre ha creado en un estadio incipiente de su evolución. Freud expuso estas teorías en *Totem und Tabu* ('Tótem y tabú', 1913), *Die Zukunft einer Illusion* ('El futuro de una ilusión', 1928), *Das Unbehagen in der Kultur* ('El malestar en la cultura', 1930) y *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* ('Moisés y el monoteísmo', 1939).

El psicólogo y psiquiatra suizo Carl-Gustav Jung (1875-1961), a pesar de que había sido discípulo y amigo de Freud, adoptó en materia religiosa una posición muy diferente a la de su maestro, sobre todo en la medida en que se sentía profundamente atraído por el simbolismo religioso y reconocía en éste arquetipos⁵ colectivos de gran interés.

5. Se denomina *arquetipo* el patrón de comportamiento común a todos los hombres. Los arquetipos colectivos constituyen para Jung el conjunto de formas e imágenes primitivas que pertenecen a un fondo común compartido por toda la humanidad.

Para Jung –y contrariamente a lo que opinaba el médico vienés– experimentar sentimientos religiosos era algo positivo y saludable, una necesidad psíquica existencial compartida por todos los seres humanos. Anthony Storr, estudioso de la obra de Jung, resume como anotamos a continuación las diferencias que había entre ambos personajes:

“No hay duda de que Freud atribuía el valor supremo a la liberación orgiástica del sexo, mientras que Jung lo fundamentaba en la experiencia unificadora de la religión. Freud interpretaba todas las experiencias emocionalmente significativas como derivadas o sustitutas del sexo, mientras que Jung interpretaba en términos simbólicos incluso la propia sexualidad, la cual poseía una significación ‘numinosa’, en la medida en que representaba la unión irracional de los contrarios y era, por lo tanto, un símbolo de totalidad”.

A. Storr (1973). *Jung* (pág. 19)

En su estudio *Psicología y religión* (1938), Jung señala que la religión, lejos de ser sólo un fenómeno sociológico e histórico, posee un significado psicológico profundo. Es la experiencia “numinosa” que, tras invadir al sujeto, lo somete y lo controla, de manera que la persona, en lugar de ser la creadora de esta experiencia, es su víctima. En la Psicología analítica o compleja de Jung, la religión y Dios son arquetipos pertenecientes al estado original del hombre, y lo importante no es su contenido, sino su función, claramente terapéutica, consistente en ayudar al ser humano en su proceso de individuación, es decir, en el camino que lo lleva a definirse como individuo, a dotarse de una individualidad que da sentido a su vida y le permite encontrar un sitio en el universo.

Para poner fin a este recorrido (necesariamente breve) por los teóricos más destacados de la Psicología de la religión, es fundamental que mencionemos la figura y la obra de Rudolf Otto (1869-1937), teólogo evangélico alemán que, bajo la influencia de Immanuel Kant y de Friedrich Schleiermacher, se planteó como cuestión fundamental de su investigación la esencia y la verdad de la religión, las cuales quería averiguar tanto desde el punto de vista conceptual como desde el científico. Otto creía que los predicados o atributos con que se caracteriza habitualmente la divinidad o la emoción religiosa no agotan ni mucho menos su verdadera significación.

Otto expuso el núcleo de su pensamiento en *Das Heilige* (‘Lo santo’, 1917), obra en que, examinando la categoría de lo que se considera “otro”, “numinoso”, “santo”, insistió en el carácter irreductible e inexpressable de la emoción religiosa, que es inefable, imposible de traducir en conceptos. La religión, o

relación con lo divino, no deriva de los datos materiales de la experiencia, y tampoco es una categoría innata del espíritu, sino que es un a priori, es decir, empieza consigo misma y se presenta continuamente relacionada consigo misma. Por este motivo no se puede hablar de ella en otros lenguajes que no sean el suyo, aunque se pueda dilucidar en qué consiste su peculiaridad analizando los elementos racionales e irracionales que la constituyen.

2.1.2. Sentimiento individual, sentimiento colectivo y sentimiento de grupo

Si bien es cierto que cualquier sentimiento religioso que alguien experimente es vivido por ese alguien en su dimensión estrictamente personal y subjetiva, también lo es que una emoción religiosa, más allá de los posibles condicionantes arquetípicos de la conducta humana, no puede separarse del contexto cultural, histórico y social en que se produce.

Hemos visto que los psicólogos de la religión recuperaron para el estudio el ámbito individual de las experiencias y los sentimientos religiosos, que con frecuencia había quedado desestimado por el concepto tradicional de *religión* en Occidente, muy influido por el cristianismo y especialmente por una visión institucional de la religión. Asimismo, hemos visto que para algunos autores, como Jung, los estados emocionales que explican la religión y que ésta desencadena son de tipo colectivo, universal, y forman parte del sedimento común de toda la humanidad, en cualquier lugar y en cualquier momento. Así pues, hay un sentimiento individual y un sentimiento colectivo; pero eso no es todo. Ahora nos gustaría centrar nuestra atención en un aspecto concreto del sentimiento colectivo: el sentimiento cultural de grupo religioso.

Religión pública y religión privada

Cuando la noción cristiana de sentimiento religioso deja de ser preponderante en los estudios sobre el tema, la idea de religión o bien se hace genérica o bien alcanza a lo sumo una connotación individualista. Es entonces cuando se empieza a distinguir entre una *religión pública*, de carácter oficial o institucional, y una *religión privada*, a menudo llamada *religiosidad* y entendida como apropiación personal de los contenidos de la fe, apropiación histórica y socialmente muy diferenciada según los individuos y las situaciones.

Al analizar la vida emocional en un contexto determinado, por ejemplo en una tribu o en una secta religiosa, existe una cierta tendencia a pensar que las manifestaciones propias de esta vida emocional son irracionales, naturales, subjetivas, incontrolables, psicobiológicas, y se suele olvidar que, en realidad, las emociones también se aprenden, que no siempre son universales, que constituyen creaciones culturales únicas y a veces intransferibles a otro lugar o contexto diferente de aquel donde se manifiestan.

Los rasgos característicos –históricos, culturales, sociales y morales– de un pueblo o de un colectivo influyen de manera decisiva en la construcción de sus sentimientos y de sus emociones religiosas.

**Sentimientos intransferibles e intraducibles:
el ejemplo de la *fides* y de la *pietas* romana**

El papel del contexto en la construcción cultural de las emociones es tan decisivo que algunos sentimientos religiosos no pueden ser transferidos a otros contextos (culturas, grupos, momentos) o traducirse a otras lenguas sin que se desvirtúen o se debiliten fuertemente. En efecto, cualquier sistema de creencias o de prácticas se elabora a partir de unos sentimientos clave que se designan por medio de términos cargados de múltiples connotaciones. Al fin y al cabo sólo son palabras, pero para quien las utiliza se revisten de un significado atávico que puede elevarlas a la categoría de fetiche. Es lo que sucede con los conceptos romanos de *fides* y *pietas*.

La palabra *fides* tenía una pluralidad de significados. Considerada una de las virtudes más apreciadas en el hombre romano, se definía originariamente, en sentido religioso, como “capacidad de creer y de dejarse persuadir”, y, en sentido jurídico, como “compromiso adquirido hacia la palabra dada”, lo cual implicaba buena fe, confianza, lealtad, garantía y, en definitiva, credibilidad. Estos últimos usos que, al ser propios del lenguaje legal, tenían una traducción inmediata en las realidades tangibles de la vida cotidiana se perdieron en parte cuando *fides* restringió su campo semántico y adquirió el significado dogmático de virtud teologal que el léxico de los cristianos le otorgó. De forma paralela, el término *fidelis*, que designaba a la persona en quien se tenía confianza, adquirió el sentido de “creyente perteneciente a la comunidad de Cristo”.

La *pietas*, por su parte, es el sentimiento que hace reconocer y llevar a cumplimiento todos los deberes que el hombre romano tiene hacia aquello que ama y respeta, como los dioses, los padres o la patria. Ser *pius* quería decir en un principio ser “íntegro, virtuoso”, “comportarse de forma recta y respetuosa”. Aplicado al ámbito religioso no es de extrañar que el significado de *pietas* adquiriera una acepción más general que designaba la actitud moral de devoción hacia las cosas sagradas. En esta misma línea, la evolución semántica de *pius* como “pío, piadoso, devoto” corre en paralelo a la tendencia experimentada por la palabra *pietas*, que en el latín de

los cristianos suele restringir su sentido y significa habitualmente “compasión, piedad cristiana”.

Si a lo que acabamos de ver le añadimos el hecho de que la *fides* y la *pietas*, debido a la tendencia de los romanos a la concreción del universo abstracto, fueron objeto ya en época republicana de una personificación divinizada con culto oficial –la diosa *Fides* simbolizaba la buena fe y la fidelidad al compromiso adquirido, y la diosa *Pietas*, el sentimiento de respeto hacia los dioses, los padres y la patria–, y, si pensamos que durante el Principado ambas imágenes fueron utilizadas como símbolos políticos de la restauración religiosa de Augusto, entenderemos que, si quisiéramos traducir correctamente las palabras y los sentimientos *fides* y *pietas* a una lengua como la castellana, no nos bastaría con los términos *fe* y *piedad* y necesitaríamos una larga glosa para explicar su significado emocional y cultural.

2.1.3. Religiones objetivas y religiones subjetivas

El grado de emoción o sentimiento presente en una religión se ha considerado un parámetro para diferenciar entre religiones objetivas y subjetivas.

Las *religiones objetivas* tienen como protagonista el objeto, es decir, se basan en una actuación cultual de carácter eminentemente pragmático que se manifiesta en un conjunto de ritos muy codificados. Conviene cumplir de manera estricta, periódica y litúrgica todas las ceremonias estipuladas, en ocasiones incluso más allá de las creencias personales y de la relación con lo divino que se pueda tener o dejar de tener. El grado de codificación de las prácticas rituales puede variar sensiblemente de una religión a otra dependiendo del sistema de valores que las sustentan y de cuáles sean sus vehiculadores. En este sentido, la existencia de mediadores (castas sacerdotales, colegios, cofradías, etc.) puede ser decisiva en el establecimiento de una reglamentación más o menos rigurosa. Las religiones estrictamente objetivas suelen estar alejadas de planteamientos metafísicos o teológicos y, sin proponerse el gran tema de la salvación del hombre, se concentran en resolver problemas mundanos.

Culto y rito

Los aspectos objetivos de cualquier religión se concretan en un conjunto de actos y ceremonias con que se tributa homenaje a dios o a todo lo que se considera sagrado. Es lo que entendemos genéricamente por *culto*. En términos prácticos, cualquier culto se manifiesta en un conjunto de ritos que deben cumplirse. Por norma general, el rito consiste en una representación mimética, reiterada y escenográfica de una serie de acciones que se suponen derivadas, en último término, de la divinidad.

Las *religiones subjetivas*, en cambio, tienen como protagonista al sujeto, es decir, la dimensión íntima y personal del individuo y su relación con lo divino. Buscan el acceso a la divinidad y la comunión con ésta, de manera que el hombre, conocedor de la trascendencia, se sabe partícipe de una esfera superior que da sentido a su existencia y puede conducirlo a la salvación. Las religiones subjetivas se fundamentan en un conjunto de creencias y valores de los cuales participa plenamente el sujeto. Cabe decir que, en muchos casos, no se trata de un sistema cerrado, sino de un acercamiento abierto al fenómeno divino a partir del sentimiento y la experiencia personales. En esta línea, también podemos decir que el sentimiento religioso puede ser independiente del hecho de pertenecer a una determinada religión histórica. En otros casos, en cambio, las creencias y los valores configuran un sistema cerrado formado por dogmas, es decir, por elementos doctrinales proclamados de forma autoritaria como ciertos e incontestados, fundamentales, revelados por la divinidad mediante un acto de magisterio ordinario universal o una definición solemne que el individuo hace suya.

Una visión romántica de la religión

Con el sentimiento personal se vincula la idea típicamente romántica de la conciencia religiosa como participación del ser finito en el infinito, concepción que aparece en algunos autores de finales del siglo XVIII, por ejemplo, en la obra de Schleiermacher. Este “visionario” considera la religión una expresión del sentido y del gusto de lo infinito caracterizada por la contemplación del universo y por el sentimiento de lo inconmensurable. Se trata de una emoción que aporta al hombre una dependencia absoluta y le permite captar la totalidad en la fragmentariedad del propio sujeto humano.

En cualquier caso, la mayoría de las religiones históricamente documentadas presentan a un tiempo aspectos objetivos y subjetivos, en la medida en que combinan un conjunto de creencias y sentimientos más o menos establecido con una serie de prácticas rituales codificadas en mayor o menor medida.

Posibles etimologías del término *religión*

En cuanto a la interrelación de los aspectos subjetivo y objetivo del hecho religioso como principio universal abstracto, en general, y de las religiones históricas como manifestaciones empíricas concretas, en particular, puede ser interesante echar un vistazo a los diversos significados que etimológicamente se han atribuido al término *religión*, palabra que remonta a la palabra latina *religio*. No deja de ser curioso que desde la Antigüedad las opiniones en torno al origen etimológico de *religio* no sólo sean tan numerosas, sino tan distintas.

Algunos autores, como por ejemplo Cicerón, el famoso escritor y político de época tardorrepública, relacionaron la palabra con el verbo *relegere* o *religere*, que significa ‘recoger, replegar, coger de nuevo’ y, por extensión, reanudar todo lo que se refiere al culto de los dioses. Esta interpretación hace que *religio* sea una palabra de ámbito jurídico que insiste en el carácter justo y lícito de la relación con la divinidad y, por lo tanto, en la necesidad de cumplir escrupulosamente las obligaciones rituales que le son debidas. El Estado mismo queda referido a la religión, y ésta no sólo está permitida, sino que más bien es obligada; se tolera la devoción privada, pero es sobre todo el culto público aquello que queda legalmente sancionado y objetivamente estipulado.

Otros autores, como Lactancio, Servio o Agustín de Hipona, hacían derivar la palabra *religio* de *religare*, verbo que quiere decir “relacionar, vincular, asociar”, insistiendo de esta manera en los vínculos que unen al hombre con los dioses y, en consecuencia, haciendo referencia al sentimiento individual, intrínseco y connatural que pone en comunicación a la persona con lo divino.

2.2. Los estados emocionales desencadenantes de necesidades religiosas

Tras decenios de estudios durante los cuales antropólogos, psicólogos, sociólogos y filósofos se habían fijado como principal objetivo de sus investigaciones explicar el origen y el significado último de la religión, la opinión más aceptada en la actualidad es que este propósito es una aporía absoluta, en la medida en que muchos aspectos del hecho religioso se nos escapan (y se nos escaparán siempre) y, sobre todo, desde el momento en que las necesidades religiosas pueden desencadenarse por motivos de naturaleza muy variada y difícilmente reducibles a una sola causa.

Sea como fuere, según los teóricos, los estados emocionales tendrían un papel destacado en el nacimiento del hecho religioso. A continuación, nos disponemos a analizar los principales sentimientos que se han propuesto como posibles desencadenantes de las necesidades religiosas del ser humano.

2.2.1. Temor, angustia y misterio

Frente a un mundo a veces incomprensible y misterioso, el ser humano ha experimentado temor, angustia, y ha intentado buscar explicaciones que pudieran se-

renarlo, ya sea en el ámbito de la lógica, ya en una esfera que sobrepasa aquello que los sentidos pueden observar.

El filósofo holandés Baruch de Spinoza (1632-1677) opinaba que en la vida no podía haber nada que fuera arbitrario y que, en consecuencia, todo era necesario, determinado. La religión, según él, constituía una superstición engendrada por el miedo que experimentan los hombres frente a aquello que les es desconocido. Spinoza afirmaba con rotundidad que, si las personas tuvieran suficiente información para entenderlo todo, no caerían en miedos irracionales ni en credulidades fáciles.

Un siglo después, el pensador inglés David Hume (1711-1776) analizaba la religión desde un prisma muy similar al de Spinoza cuando sugería que las primeras ideas religiosas no surgieron a raíz de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino como consecuencia de una actitud de preocupación ante la vida y de un tira y afloja entre las esperanzas y los temores que estimulan o paralizan la mente humana.

Así pues, la vida es un escenario desordenado, lleno de trampas, de manera que, para poder circular por él con pie mínimamente firme, son necesarias orientaciones que proporcionen al individuo una cierta confianza que le permita afrontar el temor, la angustia o el misterio de todo aquello que no puede comprender.

El filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855), en su estudio *Begrebet Angest* ('El concepto de angustia', 1844), define este sentimiento como un estado anímico, no determinado por algo concreto, que caracteriza al hombre y le revela la esencia de su ser: la nulidad de la existencia humana, por su finitud, ante la infinitud de Dios. La experiencia de la angustia, es decir, el vértigo de la libertad y de la culpabilidad, empuja al hombre hacia un último estadio de realización: el estadio religioso. De acuerdo con los postulados de este autor, la tarea del hombre tiene que consistir no en reflexionar sobre la existencia (actitud improductiva que no conduce a ninguna parte), sino en construirla responsablemente, hecho que implica la necesidad de elegir en cada momento entre una cosa u otra. La elección incluye la afirmación de la subjetividad y la elección de la fe que pone al hombre solo frente a Dios. La fe es la pasión de la interioridad: subjetiva, momentánea, paradójica. Sin embargo, según Kierkegaard, es el único medio que lleva al individuo a la plena realización de su existencia.

El teólogo Rudolf Otto (1869-1937), de quien ya hemos hablado, considera que la expresión del lenguaje humano que más se acerca al estado emocional que comporta cualquier conmoción religiosa intensa es *mysterium tremendum*.

2.2.2. Dependencia y protección

El fisiólogo ruso Ivan Petrovic Pavlov (1849-1936), en su esfuerzo por comprender el psiquismo animal y humano, concibió el estado emocional religioso como una inclinación de la actividad nerviosa superior profundamente arraigada en el ser humano y, por lo tanto, difundida a toda la humanidad. Afirmó que la religión es una búsqueda instintiva de protección, un reflejo incondicionado que aparece en la especie humana como reacción frente al mundo amenazador que le rodea. Pavlov creía que la tendencia religiosa se propaga filogenéticamente, o sea, de generación en generación, pero que afecta sólo a los espíritus débiles, es decir, a aquellas personas que, al carecer de la capacidad necesaria para resolver las dificultades de su entorno, prefieren depender de una instancia “otra” y necesitan, en consecuencia, una protección externa. En cambio, decía Pavlov, las personas de constitución fuerte vencen la tendencia religiosa gracias a la ayuda de la razón.

Si bien es un hecho comprobable que el hombre, al sentirse impotente ante su condición mortal y ante los peligros que lo amenazan, suele buscar la ayuda de una entidad superior, es absolutamente inaceptable la hipótesis que establece que la religión se transmite genéticamente. Esta afirmación es contraria a los conocimientos científicos y olvida, además, que la religiosidad de cada individuo depende sobre todo del contexto cultural en que vive y de su proceso de socialización. Por otra parte, tampoco se ha probado que sólo las personas faltas de convicción interna de control sean capaces de experimentar emociones religiosas.

Sin lugar a dudas, la búsqueda instintiva de protección explica algunas prácticas mágicas o ciertos comportamientos religiosos, aunque ese deseo de dependencia en ningún caso puede erigirse en el único factor que hace necesaria y comprensible –en definitiva, justificable– la religión.

En último término, tampoco podemos pasar por alto que, en la mayoría de las religiones históricas, las divinidades, a cambio de la protección que ofrecen a los hombres, se muestran duras e implacables y les exigen compensaciones de todo tipo. Un poema del escritor uruguayo Mario Benedetti titulado *Re/creaciones* reflexiona hasta la caricatura sobre este *do ut des* (‘te doy para que me des’) que puede llegar a dominar la relación de lo divino con lo humano:

“Cuando adán el primero
agobiado por eva y por la soledad
inventó cautelosamente a dios
no tenía la menor idea
de en qué túnel de niebla había metido

a su desvalido corazón
pero cuando su invento lo obligó a hacer ofrendas
a rezar y a borrarse del placer
o a cambiar los placeres por el tedio
adán / a instancias de eva la primera /
de un soplido creó el agnosticismo.”

2.2.3. Esperanza de inmortalidad y de infinitud

Algunos estudiosos han subrayado que la necesidad de la religión surge como consecuencia del sentimiento de abandono, soledad e impotencia que el ser humano experimenta ante su condición mortal y finita.

Quizá el autor que más ha insistido en esta explicación sea el etnólogo polaco Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942), considerado el fundador de la Etnología de campo moderna y el introductor de la teoría funcionalista. Sus encuestas de campo, llevadas a cabo entre 1914 y 1919 en las islas Trobriand (Nueva Guinea) entre los indígenas, son la base de sus teorías. Este estudioso opinaba que la motivación principal de las prácticas mágicas y religiosas presentes en todas las culturas era, tanto para el sujeto concreto como para la comunidad, la superación del miedo a la muerte mediante la esperanza de la inmortalidad:

“Entre todas las fuentes de la religión, es de máxima importancia el último acontecimiento básico de la vida: la muerte”.

B. Malinowski (1974). *Magia, ciencia y religión* (pág. 52)

En este contexto, los rituales funerarios y la esperanza de una vida más allá de la muerte ejercen dos funciones fundamentales: por una parte, ayudan a superar la pérdida de los seres amados; por la otra, hacen que el hombre pueda vencer el miedo a la aniquilación y satisfacen el impulso de autoconservación de la persona:

“La visión de la descomposición cruel del cuerpo, la patente desaparición de la persona, algunas sugerencias a primera vista instintivas de miedo y de temor parece que amenazan al hombre, en cualquier ámbito cultural, con la idea de la aniquilación, con angustias escondidas y presentimientos. Y es aquí, en este juego de fuerzas emocionales, en este dilema supremo entre la vida y la muerte, donde interviene la religión y elige una concepción positiva del mundo, la perspectiva consoladora, la creencia culturalmente valiosa en la inmortalidad, en la experiencia de un espíritu independiente del cuerpo y en la prolongación de la vida después de la muerte... La convicción humana de la continuidad de la vida es uno de los dones más apreciados

de la religión, un don que –a instancias del instinto de autoconservación– prueba entre dos alternativas (la esperanza en una vida permanente y el temor frente a la aniquilación) y elige la mejor. La creencia en los espíritus es consecuencia de la fe en la inmortalidad”.

B. Malinowski (1994). *Magia, ciencia y religión* (págs. 57-58)

Es innegable que, a menudo, la religiosidad hace disminuir el temor a la muerte e infunde en el creyente la esperanza en una vida ultraterrenal, pero, en conjunto, Malinowski exagera la importancia que tienen estos dos factores en la génesis de las distintas religiones. De hecho, hay muchas religiones que no se plantean el tema del más allá o que se lo plantean en estadios más avanzados de su evolución. Tal es el caso del antiguo pueblo de Israel, que veneraba a Yahvé como Dios de la Alianza y de la creación mucho antes de que en el horizonte conceptual de este pueblo apareciera la creencia en el más allá. Y también es el caso de la religión romana tradicional, la cual, entendida simplemente como un sistema objetivo de actuaciones pragmáticas, no se interrogaba sobre el tema de la muerte como problema metafísico para el que había que encontrar respuestas, sino que se limitaba a prescribir un conjunto de prácticas que hicieran más fácil y llevadera la existencia de los vivos.

2.2.4. Curiosidad, autocontrol y autoestima

La religiosidad como disposición a favor de explicaciones motivadas por la curiosidad, el autocontrol y la autoestima es el enfoque de la llamada *teoría de la atribución*.

Teoría de la atribución

Dicho de forma sencilla, esta teoría expone, en el marco de la Psicología social cognitiva, la manera en que los hombres explican las causas de su comportamiento y el de los otros pueblos. Es una teoría que ayuda a entender la conducta y la motivación. Ya en el siglo XVIII, David Hume argumentaba que asumir la existencia de causas para todo lo que sucede es una parte inherente al proceso de observación del mundo, dado que lo hace más comprensible. Los hombres quieren saberlo todo, quieren atribuirlo todo a algún motivo, y la forma específica en que cada individuo asume las razones últimas de las cosas ejerce una influencia decisiva en su comportamiento y en su vida emocional. El padre moderno de esta teoría es el psicólogo americano Fritz Heider, quien, durante la década de los cincuenta del pasado siglo XX, reflexionó sobre los mecanismos por medio de los cuales la gente piensa en la causalidad. Fritz se planteó el hecho de que las personas necesitan “hacer atribuciones

causales” sobre todo ante los acontecimientos inesperados o negativos, es decir, frente a todo lo que no pueden llegar a entender automáticamente.

La aplicación de esta teoría al campo de estudio de la religión es obra, entre otros, del psicólogo Bernhard Spilka. El hombre siente una inclinación a atribuir los acontecimientos importantes de su vida, en especial los éxitos y los fracasos, a causas, intenciones y motivaciones que pueden ser internas o externas. Estas atribuciones influyen tanto en la conducta social como en las expectativas de futuro y en la autoestima.

El círculo de Spilka entiende la religiosidad como la disposición a aceptar atribuciones religiosas en lugar de naturales a la hora de intentar explicar aquello que sucede.

Según Spilka, los sistemas de interpretación religiosa proporcionan al individuo y a la colectividad explicaciones satisfactorias en las tres líneas generales siguientes:

1) Satisfacen el anhelo que siente el individuo por entender el universo como algo dotado de sentido, deseo que se explica por la curiosidad inherente al hombre.

2) Satisfacen el deseo de autocontrol interno y de control y predicción externos de los hechos que están por llegar, y, por tanto, permiten una visión optimista del futuro. En las religiones objetivas, eso suele conseguirse gracias a plegarias, ritos o técnicas que pretenden influir positivamente en la voluntad de los dioses o, cuando menos, hacer que el hombre conozca la intención divina. En las religiones subjetivas, la convicción de que lo divino lo controla todo y la idea de comunión con la divinidad también hacen que el hombre pueda mantener la esperanza en un futuro mejor.

3) Asimismo, satisfacen el deseo de conservar y aumentar la autoestima gracias a la certeza de ser amados por dios o al crecimiento personal que lo divino hace posible.

2.2.5. Deseo de éxito, felicidad y longevidad

Obtener resultados positivos en los actos que emprenden, ser felices y vivir muchos años son deseos en principio comunes a todas las personas. La religión puede ayudar a hacerlos realidad o, visto desde el ángulo inverso, puede ser el

resultado de las necesidades de éxito, felicidad y longevidad que tienen los hombres.

El etnólogo norteamericano Paul Radin (1883-1959), en los escritos en que se ocupó de analizar la religión de los pueblos ágrafos, concibió como hipótesis de trabajo que desde el amanecer de la civilización una de las preocupaciones principales del ser humano ha sido asegurarse los recursos económicos, constantemente amenazados por peligros naturales externos, y que, para confirmar el éxito de sus empresas, ha buscado ayuda en la idea de una entidad sobrenatural para la que nada es imposible.

La noción de *felicidad*, que podríamos definir como el estado anímico de plena satisfacción, ha desarrollado un papel fundamental en la ética antigua, hasta el punto de que uno de los parámetros más utilizados para clasificar las doctrinas filosóficas ha sido precisamente la forma como cada una de ellas cree que se puede conseguir ser feliz. La religión, en la medida en que rescata al hombre cuando se encuentra en un momento exterior difícil, puede considerarse una fuente de felicidad o, en sentido contrario, la necesidad de ser feliz puede conducir al hombre a buscar una salida religiosa que le haga alcanzar un estado de relajación interior. William James se refiere explícitamente a la felicidad religiosa y la contrapone a la que no lo es:

“Este tipo de felicidad en lo absoluto y eterno sólo la encontramos en la religión. Difiere del placer corporal y del disfrute fugaz por este elemento de solemnidad al que ya me he referido tantas veces. La solemnidad es una cosa difícil de definir de forma abstracta, pero algunas de sus características son bastante patentes [...]. La felicidad más corriente que podemos tener es el alivio que nos produce el hecho de haber escapado momentáneamente de males conocidos o temidos. Sin embargo, en sus manifestaciones más características, la felicidad religiosa no es un simple sentimiento de escapada. Ya no se preocupa de escapar; consiente el dolor exterior como una forma de sacrificio, sabe ya que interiormente está vencido por siempre jamás”.⁶

W. James (1885). *Las variedades de la experiencia religiosa* (págs. 59-60)

El instinto de conservación del individuo, su deseo de longevidad, busca respuestas en la religión, la cual, además de ofrecerle la esperanza de una vida más allá de ésta, puede ayudarlo a tener una existencia temporal muy larga, objetivo que también la magia intenta alcanzar.

6. Es evidente que William James otorga desde una óptica cristiana un valor positivo al sacrificio, idea que no tiene que ser necesariamente compartida por todas las religiones.

La magia como instrumento para conseguir la longevidad

Asegurarse una vida larga ha sido siempre un objetivo del hombre. Además de la confianza en el poder de la religión, los individuos de todos los tiempos han utilizado la magia como herramienta para prolongar la existencia hasta una edad cuanto más avanzada, mejor. En China, ha sido tradicional recurrir a hechizos mágicos para atraerse influencias positivas en este sentido. En concreto, se han utilizado mortajas cosidas por chicas jóvenes con la finalidad de retrasar la llegada de la muerte. Se cree que, por simpatía mágica, la vitalidad de las modistas pasará a la ropa, de manera que ésta tardará mucho tiempo en servir para su auténtico uso. Incluso hallamos los llamados *vestidos de la longevidad*, unas grandes túnicas de seda de color azul oscuro que llevan bordada esta palabra con hilo de oro. Los hijos se las regalan a sus padres cuando se hacen mayores como símbolo de piedad filial y muestra del deseo de alargarles la vida.

2.2.6. Anhelo de comunicación y/o de fusión con lo divino o absoluto

La fuente de la inspiración religiosa también puede ser un fuerte deseo de comunión o de fusión con la divinidad, esto es, con el absoluto. El hombre –dependiente, limitado y condicionado– aspira a unirse con aquello que es independiente, incondicionado, que lleva en sí su razón de ser y se define por sí mismo.

El amor extático hacia dios y la mística como experiencia (verdadera o supuesta) de unión directa del hombre con la divinidad son la culminación de ese anhelo, el cual puede tener varias manifestaciones religiosas. La religiosidad mística se centra en la comunión total con el absoluto, hasta el punto de negar cualquier valor a lo relativo o mundano.⁷

La Psicología suele explicar estos deseos de unión con lo divino como un fuerte estado emocional que puede oscilar entre una necesidad simple de afecto y de dedicación y una voluntad clara de fusión pasiva neurótica que no conoce límites y que puede considerarse patológica. Debemos matizar, sin embargo, que también pueden alcanzar el éxtasis religioso total personas que no presentan ningún síntoma psicótico o neurótico y que tampoco muestran tendencias depresivas. En estos casos, las experiencias místicas suelen aportar bienestar al sujeto que las experimenta.

7. La adivinación, el chamanismo, la profecía o el trance son otras formas de comunicación con la divinidad que desencadenan experiencias religiosas de gran interés y serán objeto de análisis en próximos apartados.

2.3. Los estados emocionales resultado de vivencias religiosas

Henri Laborit (1914-1995), cirujano y filósofo francófono especializado en la biología de los comportamientos humanos, expone con mucha claridad, en el capítulo de su obra *Éloge de la fuite* (1976) dedicado a la fe, cómo los estados emocionales generan necesidades religiosas y cómo éstas, a su vez, desencadenan nuevos estados emocionales. Así, hablando del valor terapéutico del mito y de la fe como herramientas para superar la angustia existencial, dice lo que reproducimos a continuación:

“[El hombre] ha encontrado en el mito una terapéutica contra su angustia, sin sospechar que este mismo mito sería la fuente de angustias nuevas de segundo grado. ¿Qué fue primero, la fe o la angustia? Yo me inclinaría por decir que la angustia fue el origen de la fe. En efecto, esta última tuvo durante mucho tiempo, y conserva todavía, la enorme ventaja de proporcionar una norma a aquel que no puede actuar porque no sabe. Ya hemos dicho antes que la angustia nacía de la imposibilidad de actuar. Una de las causas fundamentales de esta imposibilidad de actuar es quizá la falta de información [...]. La fe proporciona las reglas que hay que seguir, una nota explicativa, un folleto de instrucciones. Es, por lo tanto, capaz de curar la angustia. Sin embargo, también es susceptible de provocar el nacimiento de otra, sobre todo si va acompañada de una noción de castigo aplicable en caso de que las instrucciones no se sigan adecuadamente”.

H. Laborit (1976). *Éloge de la fuite* (págs. 167-168)

Cualquier experiencia religiosa que se viva intensamente como individuo o como miembro de una comunidad puede provocar un cambio en el estado emocional de la persona o del grupo que la experimenta.

Los sentimientos o estados afectivos que la vivencia, el pensamiento o la conducta religiosa hacen aparecer son variables, no sólo en función del contexto en el que nacen, sino también del individuo o el grupo que los experimenta. La religiosidad se puede vivir como una obligación o un deber de la conciencia que activa la disposición al autocontrol moral por medio del temor, el castigo, la coerción, la amenaza, etc.; se puede interiorizar como sensación de bienestar que ayuda a controlar la tristeza, la frustración, los miedos, e incrementa la autoestima; puede provocar el nacimiento de un sentimiento de veneración y agradecimiento, etc.

En los apartados que siguen intentaremos, en primer lugar, establecer los puntos en que convergen o divergen los sentimientos religiosos y los sentimientos interhumanos no religiosos, y analizaremos, a continuación, los dos grandes polos emocionales desencadenados por la religión: el bienestar psíquico y el ma-

lestar psíquico. Dejaremos para el capítulo siguiente la descripción de diferentes experiencias y procesos religiosos que también podemos considerar vivencias propias de la esfera emocional.

2.3.1. Estados emocionales religiosos y estados emocionales interhumanos

Una pregunta que a menudo se han hecho los teóricos de la religión es en virtud de qué son religiosos los estados emocionales nacidos de la religiosidad, o, dicho de otro modo, en qué reside la especificidad del sentimiento religioso.

La idea según la cual los sentimientos religiosos se distinguen de los que no lo son por su especial intensidad, seriedad y solemnidad ha disfrutado de un amplio predicamento.

Sin embargo, si partimos de esta premisa, cualquier tipo de entusiasmo, sean cuales sean sus motivaciones (políticas, morales, artísticas, deportivas, etc.) se podría calificar de *religioso* si es vivido por el individuo con una intensidad, seriedad y solemnidad especiales, y este mismo individuo podría pensar, con todo el derecho, que sus emociones son más intensas, serias y solemnes que ciertas vivencias consideradas religiosas.

En efecto, desde el punto de vista anímico subjetivo, a duras penas es posible marcar diferencias entre los sentimientos religiosos y los sentimientos profanos que los hombres experimentan. Los seres humanos pueden sentir ante lo divino, lo “numinoso”, la misma diversidad de emociones que sienten frente a las personas: amor, gratitud, esperanza, reverencia, entusiasmo, serenidad, confianza, excitación, euforia, horror, sorpresa, admiración, satisfacción, orgullo, pasión, impaciencia, remordimiento, desazón, culpabilidad, amargura, temor, tristeza, vergüenza, nerviosismo, rencor, asco, odio, desprecio, etc.

De hecho, las emociones que la divinidad suscita, como ya apuntó Rudolf Otto, sólo se pueden describir por analogía con las vivencias emocionales que se producen entre personas. Los hombres religiosos dicen que la diferencia reside en el hecho de que dirigen sus sentimientos a una entidad sagrada, sobrenatural. La Psicología afirma que, en efecto, los estados emocionales religiosos se distinguen de los que no lo son sólo por sus componentes cognitivos, por sus valoraciones y sus contenidos, y por su intención, es decir, porque son interpretados como religiosos por el sujeto que los vive. Es evidente que cualquier experiencia intensa tiene en la

vida de las personas afectadas un significado distinto dependiendo de si la interpretan en clave religiosa o profana.

Jordi Bachs, en el prólogo a la obra de William James *Las variedades de la experiencia religiosa*, hace una síntesis muy comprensible desde el punto de vista que acabamos de exponer:

“Una de las aportaciones más claras de James es la que hace referencia a la especificidad de la experiencia religiosa. Desde el punto de vista psicológico no hay absolutamente nada que permita distinguir una experiencia religiosa de una que no lo sea. El amor religioso, dice James, no es nada más que el amor humano dirigido a un objeto religioso. El temor religioso es el mismo temor humano, con todas las connotaciones emotivas y orgánicas, ‘en la medida en que la noción de retribución divina pueda afectarle’. Y lo mismo ocurre con los otros sentimientos religiosos, de manera que desde el punto de vista psicológico el hombre religioso no se diferencia del no religioso. Lo que diferencia a uno de otro no es la psicología, sino la religión, es decir, el polo objetivo, intencional, que orienta el comportamiento del ser humano en su dimensión afectiva, cognitiva o conativa. La psicología de la religión tiene muy claro este extremo, que puede parecer sorprendente e incluso inadmisibles a ciertas teologías porque rompe aparentemente la distancia radical entre lo religioso y lo profano.

William James es precisamente muy consciente de que la cuestión de lo divino, como polo objetivo de la experiencia religiosa, independientemente de la multiplicidad y la diversidad contradictorias de las teorías religiosas existentes por todo el mundo, es la gran cuestión, porque, en definitiva, sin el objeto religioso, la religión, sea cual sea, se hunde, se evapora como brisa de verano. Y hay que admitir que no se puede probar científicamente la realidad del objeto religioso. No obstante, eso no puede invalidar el hecho de creer”.

J. Bachs i Comas (1985). Prólogo a *Las variedades de la experiencia religiosa* (págs. 9-10)

2.3.2. Estados emocionales religiosos y bienestar psíquico

Si entendemos por *bienestar psíquico* una situación en la que el individuo (o la comunidad) no presenta ninguna enfermedad mental, vive libre de inquietudes y de sentimientos de culpabilidad, tiene una sensación fuerte de autoestima, se comporta de manera adecuada en su vida social y se siente plenamente satisfecho, es decir, disfruta de una actitud anímica global positiva y feliz, tendremos que admitir que esta situación puede ser favorecida por la religión.

La religiosidad puede infundir en los hombres la convicción de que su vida es valiosa, de que tiene sentido; puede ser, pues, terapéutica. Ahora bien, cuando ha-

blamos de las posibilidades terapéuticas del sentimiento religioso, debemos rehuir tanto los reduccionismos como las generalizaciones excesivas. La religiosidad muestra diferentes repercusiones según las personas y las situaciones. En lo que concierne al bienestar psíquico, la influencia puede ser positiva, negativa o neutra. La religión no es un fármaco de efectos instantáneos, sino que más bien confirma y consolida cognitivamente una serie de motivos, vivencias o estrategias de superación que se desarrollan en la vida de una persona por medio de muchos otros instrumentos no necesariamente religiosos. La religión, incluso cuando es extraordinariamente activa, sólo representa una parte de esos procesos que constituyen y elaboran la personalidad del individuo.

2.3.3. Estados emocionales religiosos y malestar psíquico

Algunos teóricos se han planteado si la religión ayuda a conseguir el bienestar psíquico personal o colectivo, y han respondido a esta pregunta de forma negativa. Ya hemos visto que Sigmund Freud consideraba las religiones como una señal inequívoca de obsesión neurótica y de necesidad de protección regresiva. No ha sido el único: otros psicólogos han puesto de relieve la relación que existe entre la práctica de una religión ortodoxa, dogmática y excesivamente comprometida, por ejemplo, y la presencia en el individuo o en el grupo de un discurso de pensamiento irracional afectado por numerosas perturbaciones mentales y emocionales.

Albert Ellis (nacido en 1913 en Pittsburgh) se inició también como Freud en las técnicas del psicoanálisis, aunque sobre todo es considerado el fundador de la psicoterapia racional emotiva, una terapéutica de la conducta desarrollada a partir de 1955 con el objetivo de corregir los pensamientos irracionales que generan emociones negativas o comportamientos de mala adaptación. Su método, descrito en más de setecientos artículos y en una cincuentena de libros, disfruta aún hoy de mucha aceptación en Estados Unidos –Ellis es el presidente del Institute for Rational-Emotive Therapy, con sede en Nueva York– y consiste básicamente en enfrentar a las personas con las creencias irracionales que les provocan angustia y persuadir las para que adopten una actitud racional liberadora.

Según Ellis, la solución terapéutica más práctica para los problemas emocionales es que no sean religiosos, puesto que la religión perturba la salud mental de las personas y provoca una sensación de malestar psíquico, una indisposición o incomodidad general e imprecisa frente al mundo.

Lo cierto es que la relación entre religiosidad y salud psíquica depende de muchos factores que convendría estudiar caso por caso y que, en último término, se encuentran incluso condicionados por los contenidos que incluye el concepto de *salud psíquica*.

3. Experiencias y procesos religiosos

El concepto de *experiencia* como tecnicismo religioso se empezó a difundir sobre todo a partir de 1902, momento en el que apareció publicada la obra de W. James *Las variedades de la experiencia religiosa*, a la que ya nos hemos referido en repetidas ocasiones a lo largo de este capítulo. Sin embargo, la interpretación de las doctrinas y de los conceptos religiosos en términos de experiencia individual se remonta como mínimo a la mística española del siglo XVI y a la época de los reformadores protestantes.

Ejemplos de experiencias religiosas

Podemos considerar ejemplos históricos y documentados de experiencias religiosas la admiración ante la infinitud y el orden invisible del cosmos, el miedo o el misterio ante la presencia de lo sagrado, la sensación de dependencia absoluta de un poder divino o de un orden invisible, la vivencia de unión o fusión con la divinidad, el sentimiento de culpa nacido del respeto ante el juicio de la divinidad, la paz que acompaña a la fe en el perdón divino, la percepción directa de dios, el encuentro con una realidad “completamente otra”, etc.

En Filosofía se ha desarrollado desde John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776) una teoría general de la experiencia concebida esencialmente como el conocimiento que tenemos del mundo por medio de los sentidos. De este modo, la experiencia se opone a la razón, entendida como esfera de la lógica y de las matemáticas. Si nos ceñimos a la idea de experiencia como simple registro pasivo de los datos proporcionados por los sentidos, se podría incluso dudar de la existencia de muchas experiencias religiosas. Se impone, por lo tanto, entender la experiencia como concepto más extenso, que incluye dimensiones significativas situadas más allá de lo externo o sensible.

Cualquier experiencia religiosa acostumbra a ser una vivencia de tipo interno o psicológico y significa un encuentro o una intuición de encuentro con lo divino o

con todo lo que se relaciona con ello. La estructura mínima de una experiencia religiosa suele constar de los tres elementos siguientes:

- 1) Las implicaciones, inquietudes, actitudes, emociones e ideas personales del individuo que tiene la experiencia.
- 2) El objeto religioso descubierto en la experiencia o la realidad a la que se supone que hace referencia.
- 3) Las formas sociales que resultan del hecho de que la experiencia en cuestión es susceptible de ser compartida.

Muchas experiencias religiosas pueden definirse como procesos, en la medida en que el individuo no las vive automática o inmediatamente, sino que las experimenta sólo después de haber pasado por una serie de fenómenos, estados o formas que lo transforman.

3.1. La presencia sobrenatural en la vida cotidiana

Una de las ideas más extendidas entre los teóricos de la religión desde finales del siglo XIX es que, en todas las épocas y en todos los lugares, los hombres han establecido una diferencia clara entre dos esferas: la de lo *sagrado* (mundo sobrenatural, trascendente, invisible) y la de lo *profano* (mundo natural, inmanente, visible).

Lo sagrado

Concepto fundamental en el estudio de las religiones, es también indefinible, excepto en su contraposición a profano: es sagrado todo lo que no es profano. Con frecuencia se ha dicho que en todas las religiones hay seres y cosas más o menos determinados que se encuentran separados del mundo profano (cotidiano) y que suscitan una actitud compleja de reverencia, admiración, atracción, reserva, avidez y terror. Por ese mismo motivo, estos seres y estas cosas tienen la consideración de *sagrados*. Aunque no debemos negar el valor heurístico de la dicotomía sagrado/profano, es necesario insistir en que es peligroso e imprudente generalizar a todas las culturas la manera como esta oposición se percibe en Occidente.

La oposición entre sagrado y profano parece que es el polo fundamental en torno al cual la religión organiza toda la realidad. Por definición, lo sagrado o sobrenatural es aquello que está apartado, separado, fuera de los límites de la vida profana o cotidiana.

Sin embargo, para muchas personas lo invisible, sobrenatural o divino mantiene una relación tan estrecha con las cosas y el universo profanos que a menudo aquello que es *tremendum*, *ominosum* o *mirum* puede hacer, por analogía, su aparición en seres, objetos o acontecimientos del mundo natural. El hombre, entonces, nota la presencia divina en una parte de lo que le rodea. De esta manera, muchos individuos tienen el objeto de su creencia no en forma de simples concepciones o abstracciones que su intelecto acepta como verdaderas, sino en forma de realidades casi sensibles, percibidas directamente.

Según el filósofo y etnosociólogo francés Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), autor del ensayo *La mentalité primitive* (1922), la distancia entre lo profano y lo divino tiende a hacerse más estrecha o incluso a disolverse en la mentalidad prelógica del hombre considerado *primitivo*, individuo que fundamenta parte de sus estructuras de funcionamiento en la participación mística de las fuerzas, influencias y presencias imperceptibles por los sentidos, aunque reales y operativas en su vida cotidiana.

3.1.1. Lugares sagrados

El espacio y el tiempo en que se mueve el individuo pueden vincularse de alguna manera con lo divino, y alcanzar, por ese motivo, un carácter sagrado. Comunes a casi todas las religiones, los lugares sagrados son reconocidos como espacios privilegiados de la presencia de los espíritus o de la divinidad. Este carácter sacro los sustrae a la vida ordinaria y los convierte en lugares seguros y dignos de veneración, de donde nace, por ejemplo, la necesidad de visitarlos o buscar protección en ellos.

El peregrinaje

La práctica de los peregrinajes, fenómeno conocido en casi todas las religiones, presupone la idea de que en determinados lugares se manifiesta de manera especial el poder divino. Individuales o colectivos, vinculados o no al tiempo festivo, algunos son puramente devocionales y otros pretenden alcanzar unos fines bien determinados: conocimiento del oráculo de los dioses, asistencia a espectáculos rituales, iniciaciones, curaciones, etc. Ya en la Antigüedad, las fiestas locales de Mesopotamia atraían a multitud de forasteros. Heródoto describe la afluencia de grandes masas a Bubasti (Egipto). Las solemnidades de Pascua, por ejemplo, conducían a los israelitas hasta Jerusalén. Son conocidos hoy los peregrinajes a los distintos santuarios o ríos sagrados del hinduismo, o la visita devocional de los japoneses a los santuarios de la diosa Kuanon. En el cristianismo, adquieren gran importancia a partir del siglo IV los peregrinajes a Tierra Santa o a las tumbas de los apóstoles en Roma.

En casi todas las religiones un espacio puede abandonar su naturaleza profana y convertirse en sagrado en determinadas circunstancias:

1) Después de la celebración de una ceremonia ritual que lo haya habilitado específicamente para esta función. Es lo que ocurre, por ejemplo, en las religiones etrusca y romana mediante el trazado del templo o *témenos*, parte imaginaria del cielo que el augur delimita para poder interpretar correctamente los auspicios divinos.

2) En la medida en que se considera habitado por un *numen*, fuerza o energía divina sin forma definida, pero con atribuciones muy específicas. En este sentido, conviene recordar la importancia que revisten en muchas religiones los llamados *espíritus de la naturaleza*⁸, en cuya existencia creyeron casi todos los pueblos ágrafos –es decir, sin documentos escritos– hasta el punto de pensar que la naturaleza debía su vitalidad a la presencia de estos seres.

3) Cuando, después de haber estado en contacto directo con el objeto divino, el espacio adquiere, por algún tipo de simpatía mágica, un nuevo estatus y se incorpora a la esfera de lo sagrado por medio del mito, de la historia o de un episodio legendario que se toma como seudohistoria de una comunidad.

Algunos ejemplos históricos de lugares sagrados

En la Antigüedad, las piedras son sede de teofanías y hierofanías, y su valor cultural sobrepasa, por lo tanto, la realidad inmediata y profana. El betilo, por ejemplo, piedra sagrada sin pulir o cortada toscamente, era considerado en Oriente Próximo la habitación de un dios. Un betilo famoso es la Piedra Negra de la Meca, venerada por los árabes ya antes de la llegada del profeta Mahoma. Algunos monumentos megalíticos (crómlechs, dólmenes, menhires, etc.) también se han interpretado como receptáculos de la presencia divina. En la Antigua Grecia era célebre y objeto de veneración el *ónfalo de la tierra*, el ombligo del mundo, en Delfos, donde una gran piedra conservada en la entrada del templo de Apolo marcaba el punto de encuentro de las dos águilas enviadas por Zeus desde las extremidades opuestas de la Tierra. En Roma, el dios *Terminus*, de origen sabino, tenía como principal atribución proteger los hitos o los mojones que marcaban los límites de las tierras de labranza, y se representaba por medio de una cabeza colocada encima de una piedra piramidal o una estaca clavada en el suelo. También entre los romanos el *Lapis Manalis*, una piedra cilíndrica situada junto al templo de Marte, a pocos kilómetros de Roma, tenía el poder sagrado de atraer la lluvia en caso de sequía. En Pesinunte, un aerolito,

8. Según el antropólogo inglés Edward B. Tylor (1831-1917), el culto a determinadas formas o a ciertos fenómenos de la naturaleza y, en última instancia, el politeísmo son una consecuencia de la selección que el hombre “primitivo” hace de los espíritus cuando valora místicamente alguna de sus cualidades específicas positivas.

la piedra negra, simbolizaba a la diosa frigia Cibeles, en torno a la cual se propagó uno de los cultos orientales que disfrutó de más predicamento durante la Antigüedad. Asimismo, añadimos que el cuarzo es, para algunos chamanes de Australia e Indonesia, instrumento de profecía y clarividencia.

Todos los pueblos de la Tierra han tenido y tienen sus montañas sagradas, sede de las divinidades y puntos de ascensión hacia la trascendencia. Es el caso del Olimpo o del monte Athos, en Grecia, o del Fuji Yama, en Japón (centro todavía hoy de peregrinaje), o incluso del Wutai Shan, en China, montaña santa del budismo desde la dinastía han (siglos I-III) llena de monasterios y templos. El gran sistema montañoso del Himalaya también alberga numerosos lugares santos, como el Kailas, montaña sagrada para budistas e hindúes que representa la forma visible de un monte santo invisible, el Meru.

Los bosques constituyen verdaderos santuarios de la naturaleza donde la presencia de lo “numinoso” se hace evidente a los hombres. Así, en la Antigua Roma recibía el nombre de *lucus* el claro sagrado en que la divinidad se manifestaba, un punto de encuentro entre los hombres y los dioses.

Los ríos son igualmente objeto de culto en muchas religiones, en la medida en que son considerados centros regeneradores donde se manifiesta lo divino. El Ganges es el río sagrado por excelencia de la India. De acuerdo con la tradición teológica hindú, sus aguas poseen virtudes salvadoras y purificadoras. Entre los vedas, tiene una importancia especial el Sarasvati, uno de los tres ríos cósmicos que es signo de naturaleza impalpable, revela misteriosamente las grandes aguas celestiales y al mismo tiempo domina el mundo de los sueños y las intuiciones (*dhiyah*).

También tienen consideración santa o sagrada aquellas ciudades donde la divinidad, directamente o mediante sus enviados, ha ejercido un papel importante. Hay muchas ciudades históricas que se han originado por una función esencialmente religiosa. En Arabia Saudí, la Meca es capital espiritual del mundo islámico por ser el lugar natal de Mahoma. Entre los musulmanes, el peregrinaje (*hagg*) a la Meca se hizo obligatorio como uno de los cinco preceptos fundamentales del islamismo: cualquier fiel adulto y sano tiene la obligación de practicarlo al menos una vez en la vida y cumplir un ceremonial determinado. Otra ciudad santa del islam es Medina, donde se refugió Mahoma en el año 622. En el Perú fue célebre entre los incas, y ya mucho antes, el gran templo piramidal de Pachacamac, que se convirtió en un centro importante de peregrinajes donde se veneraba la divinidad que llevaba ese mismo nombre. La ciudad de Pachacamac adquirió, de este modo, un carácter santo. Delos, isla del archipiélago de las Cícladas, en Grecia, fue importante en época antigua por motivos religiosos. Según una leyenda mitológica, Leto, que huía de la ira de Hera, dio a luz allí a Apolo y a Ártemis, motivo por el cual la ciudad fue considerada sagrada. También Delfos, la antigua ciudad de Fócida, en Grecia, era famosa por el santuario de Apolo, centro de una importante anfictionía y sede del oráculo capital del mundo griego, cuyo origen se remonta a la época micénica. Según una tradición arcaica, había un santuario en este lugar guardado por la serpiente Pitón; Apolo la mató y se apoderó del santuario. El oráculo se documenta desde el siglo IX a.C. y funcionó hasta el

siglo IV d.C. Para los cristianos, los lugares de Palestina escenario de la predicación y pasión de Jesucristo pueden considerarse *loca sancta* ('lugares sagrados'). Son ejemplos importantes el Calvario, el Cenáculo, el Santo Sepulcro, el huerto de Getsemaní, etc. Son también lugares sagrados los centros de peregrinaje mariano, como Lourdes, desde que Bernadeta Soubirous afirmó, en 1858, que se le había aparecido la Virgen en la cueva llamada *de Masabiela*, o Fátima, desde 1917, año en que Lucía dos Santos y sus primos Francisco y Jacinta Marto declararon haber presenciado seis apariciones de la Virgen cerca de un lugar llamado *Cueva de Iria*.

3.1.2. Signos, señales, prodigios y presagios divinos

Perdido en la inmensidad de un mundo que no está hecho a su medida, el hombre ha intentado buscar en la vida cotidiana la presencia de signos o señales divinas que pudieran ofrecerle puntos de orientación, referencia o ayuda. De hecho, conocer la voluntad de los dioses ha sido siempre una de las obsesiones del ser humano, temeroso tanto del presente como de lo que está por venir.

Signa y sacra

La relación mediata entre hombres y dioses se concreta en dos movimientos que están presentes, en diferentes grados y con matices diversos, en casi todas las religiones: los *sacra* –o movimiento de los hombres hacia los dioses en forma de ofrendas, sacrificios, plegarias, etc.– y los *signa* –o movimiento de los dioses hacia los hombres en forma de señales o signos que a menudo hay que interpretar con el concurso de especialistas.

El uso del arte adivinatorio en un contexto religioso, con la sofisticación que le es propia y las múltiples técnicas de las que se sirve, se fundamenta en el deseo de averiguar en todo momento la opinión de la divinidad, y parte del presupuesto de que es posible llegar a hacerlo. Precisamente, el rasgo más distintivo de la adivinación inductiva o dítica es que se basa en el desciframiento de cualquier tipo de señales que se consideren enviadas por lo divino, ya sean fortuitas, casuales, o resultado de una petición formulada. Lo sobrenatural puede hacerse presente mediante indicaciones o avisos ópticos, acústicos o de otra naturaleza, con frecuencia codificados, que advierten de algo o lo anuncian, dan órdenes, transmiten informaciones, etc.

Algunos *signa* considerados divinos

La caída de un rayo, las granizadas, los eclipses, los ruidos extraños, el vuelo de los pájaros, la textura y el aspecto de las vísceras de un animal sacrificado, la forma del

cráneo o de los huesos de un cadáver, las líneas de la mano, un tropiezo, el hundimiento de estatuas y edificios, etc., todo puede constituir una señal divina que quiere hacerse presente en la vida cotidiana de los hombres. Interpretarla se convierte en un objetivo que acostumbra a dejarse en manos de especialistas.

Así pues, muchos hechos habituales y la mayoría de los acontecimientos insólitos adquieren, en según qué contexto, un valor revelador. La adivinación, en tal caso, se encarga de encontrar las respuestas que permitan al hombre actuar con pie firme.

En la antigüedad, la adivinación de carácter inductivo o dístico fue especialmente practicada entre los etruscos, pueblo que habitó la vertiente tirrénica de la Italia central entre los siglos VIII y I a.C. La llamada *disciplina etrusca*, es decir, el conjunto de técnicas adivinatorias que se utilizaban en Etruria para conocer la voluntad divina, influyó notablemente en las manifestaciones culturales, religiosas y políticas de la Roma arcaica. Sobresalió la técnica de la *extispicina*, o examen de los *exta* (las vísceras de los animales sacrificados). Presuponía la creencia en que la divinidad intervenía de manera directa en la vida de los animales, no sólo en su comportamiento, sino también en su anatomía, de la que se servía para comunicar sus designios al ser humano. Este método, muy utilizado también en Babilonia, era patrimonio exclusivo de determinados círculos sacerdotales que, a partir de la forma, el estado, las dimensiones, las proporciones o el color de las entrañas del animal, adivinaban los designios divinos.

Entre los romanos, el *ius augurale* (o derecho augural) establecía con rigor y precisión las medidas que era necesario adoptar y los pasos que había que seguir para interpretar de forma correcta las diferentes manifestaciones de la voluntad de los dioses: signos, señales, prodigios y presagios. El carácter pragmático del hombre romano, tanto en su vida privada como en la esfera pública, no podía dejar nada a la improvisación.

Las señales de tipo visual eran especialmente habituales. En general, la señal detectada por la vista se conoce con el nombre de *auspicium*, literalmente 'contemplación de las aves', dado que la ornitomancia era la forma más extendida para adivinar con la mirada la voluntad de los dioses. Hay, sin embargo, otras señales visuales no relacionadas con las aves, como el rayo, el relámpago, los movimientos de otros animales o de los astros, el fuego, el agua, el humo, etc.

Una toma de auspicios

Quizá uno de los casos más conocidos de toma de auspicios es el que precede a la fundación de Roma, que la tradición a partir de Varrón sitúa en el año 753 a.C. Para

determinar el lugar y el fundador de la ciudad, los gemelos Rómulo y Remo decidieron confiar en las señales divinas y, por ello, esperaron a poder contemplar el vuelo de los buitres. En la zona elegida por Remo aparecieron seis buitres, mientras que Rómulo pudo ver doce. Teniendo en cuenta la ventaja numérica, Rómulo fue considerado la persona designada por los dioses.

El deseo de los dioses también se podía percibir auditivamente. En este caso, los romanos hablaban de *omen*, es decir, de presagio escuchado, de advertencia acústica que guiaba a los hombres y los avisaba acerca del futuro. Este tipo de presagio, anunciado por medio de las palabras, a menudo se basaba en los equívocos y los juegos lingüísticos producidos por una expresión pronunciada fortuitamente y con frecuencia susceptible de ser interpretada de varias formas.

El *omen* más famoso

Antes de ir a la guerra contra los partos, donde halló la muerte, el famoso general romano Craso oyó cómo un vendedor de fruta anunciaba sus productos gritando ¡*Cauneas*! (es decir, ¡higos de Cauno!). La misma expresión es homófona de la fórmula yusiva prohibitiva ¡*Caue ne eas*!, que significa ‘¡Ten cuidado, no vayas!’. Las palabras del frutero eran, pues, un *omen* que advertía sobre las futuras derrotas del general y del ejército romano. Por desgracia Craso no prestó atención a estas palabras.

Todavía hoy produce una cierta desazón la contemplación de fenómenos difícilmente explicables. En el mundo romano, cualquier tipo de acontecimiento imprevisible, extraño o que excedía los límites de lo que se consideraba natural era tildado de *prodigium*. Entre éstos, debemos recordar algunos fenómenos que ahora tienen una explicación científica razonable. Tal es el caso de los eclipses de sol y de luna, de los parhelios y de las paraselenes, de los cometas, los meteoritos, las tormentas, los movimientos sísmicos, las lluvias de barro rojizo o de ranas, las epidemias, las pestes, etc. A diferencia del presagio, el prodigio se suele interpretar como una muestra de la cólera divina que se puede apaciguar mediante el ritual apropiado.

3.1.3. Los sueños

La serie de imágenes y fenómenos psíquicos que sobrevienen al ser humano durante el sueño constituye un lenguaje privado y primitivo –anterior a la adquisición de la palabra– que se utiliza de manera espontánea e incontrolada, ya

que es el único que puede expresar estados complejos que el sujeto no conceptualiza con claridad.

Según Freud, el lenguaje que emana de los sueños (contenido manifiesto) tiene siempre un sentido profundo (contenido latente) que se puede entender tras haberlo analizado y haber podido realizar asociaciones de ideas. Los sentimientos más complejos y los conceptos se traducen en imágenes visuales con una forma habitualmente condensada y simbólica.

El ser humano ha atribuido al sueño un carácter misterioso, en la medida en que se escapa de su voluntad y responsabilidad, y a menudo lo ha interpretado en clave religiosa, es decir, como una manifestación de lo divino en la vida cotidiana.

En el Antiguo Egipto se creía que los sueños tenían un valor premonitorio: la divinidad los había creado para indicar a los hombres el camino que tenían que seguir. Conservamos un papiro que data de la duodécima dinastía (1991-1786 a.C.), donde se recogen fórmulas para interpretarlos. Sacerdotes lectores, escribas sagrados u oniocríticos especialistas en el tema descifraban en los templos los símbolos de los sueños siguiendo técnicas transmitidas de generación en generación. La oniromancia, o adivinación por medio de los sueños, se practicaba en todas partes.

Presente en las religiones y culturas más antiguas (en la religión védica, en la epopeya babilónica de Gilgamesh, en Egipto y en Grecia), la oniromancia se convirtió en pseudociencia sistemática en el momento en que presupuso que los sueños tenían un lenguaje no comprensible por todo el mundo y que, en consecuencia, debían ser objeto de interpretación por parte de individuos especializados y competentes capaces de formular hipótesis válidas basadas en unas casuísticas registradas por la experiencia (los adivinos babilonios, los magos persas, etc. se ocuparon de ello).

Para la Grecia antigua, los sueños eran el medio más habitual y sencillo de comunicación entre la divinidad y el hombre. A lo largo de todo el mundo griego aparecieron numerosos santuarios en los que la respuesta oracular solía vehicularse gracias al sueño, como veremos en el apartado siguiente. Pero también los sueños no inducidos, los que se apoderan cada día del espíritu de los seres humanos mientras duermen, eran objeto de interpretaciones religiosas, dado que se les consideraba visiones capaces de anunciar hechos destinados a suceder, y constituían, por lo tanto, advertencias divinas dirigidas al individuo que los experimentaba.

En las descripciones de los poemas homéricos los sueños se ven como realidades objetivas. Suelen adoptar la forma de una visita que una figura onírica (dios, espíritu, imagen, etc.) hace a un hombre o a una mujer mientras duerme, especialmente en tiempos de crisis. La figura entra en la habitación por el agujero de

la cerradura, se acerca hasta el cabezal de la cama y, en cuanto comunica su mensaje o da su orden, se vuelve a ir. En la *Ilíada*, por ejemplo, Agamenón recibe en sueños la visita de un mensajero del dios Zeus, que le prescribe las acciones que tiene que llevar a cabo en un futuro. A menudo, la imagen en cuestión obliga al sujeto a protagonizar una acción religiosa, un acto sagrado. Son testigos de ello los numerosos exvotos en los que el autor de la inscripción declara haberla ofrecido en cumplimiento de una disposición recibida en un sueño.

De hecho, la mayoría de los sueños registrados en la literatura asiria, hitita o egipcia antigua son sueños divinos en los que una figura enviada por los dioses comunica al sujeto durmiente un mensaje sencillo, a veces para predecir el futuro y otras, para exigirle culto.

En las ruinas de la ciudad de Nínive, la antigua villa de Asiria, entre las 20.000 tablas que contenía la importante biblioteca de Assurbanipal (668-627 a.C.) se descubrió una guía babilónica de los sueños. Por otra parte, en la India, el *Atharva-Veda*, una recopilación poeticorreligiosa que se atribuye al siglo V a.C., contiene un capítulo dedicado a los *omina* (presagios o augurios) presentes en los sueños. También el Antiguo Testamento está lleno de sueños proféticos, como los que experimentaron los faraones o José y Jacob. Para los indios americanos y para los budistas tibetanos los sueños son el origen de numerosos actos litúrgicos e iniciáticos. Así, por ejemplo, la elección de los sacerdotes y de los chamanes se fundamenta en el sueño.

3.1.4. Los oráculos y la curación

Lo sobrenatural puede hacerse presente en la vida cotidiana de los hombres por medio de los oráculos, tipo de adivinación practicado por muchos pueblos consistente en una respuesta que –bajo formas distintas y en lugares determinados– la divinidad otorga a las preguntas que un individuo elegido le formula acerca de hechos ignotos del pasado, del presente o del futuro, o sobre la manera justa de actuar ante una circunstancia concreta. El oráculo, pues, permite conocer la palabra divina, que se manifiesta a una persona sagrada en un lugar también considerado sagrado.

La creencia en que es posible, en determinados lugares, obtener respuestas divinas, propia de todas las religiones orientales antiguas y todavía hoy viva entre muchos pueblos, adquirió su importancia máxima en la Grecia antigua, sede de numerosos santuarios oraculares, entre los cuales destaca, como ya hemos señala-

do, el de Apolo, en Delfos, documentado desde el siglo IX a.C. Este oráculo disfrutó de una autoridad religiosa increíble e incluso determinó la línea de actuación política de las ciudades estado griegas.

Por lo que respecta a los métodos seguidos por los oráculos, es natural que éstos varíen según los lugares y las épocas, si bien suelen combinar diferentes tipos de mánticas –apreciándose, en cualquier caso, un cierto predominio de la adivinación inspirada⁹ o extática por encima de la inductiva–. En efecto, en la base de buena parte de los oráculos está el hecho de que determinadas personas o incluso algunos animales pueden ser poseídos en ciertas ocasiones por el espíritu de una divinidad, la cual se manifiesta de este modo para dar a conocer a los hombres sus designios.

La consulta se ajusta a unas reglas establecidas y requiere una puesta en escena cuidada y según una liturgia estricta. Estas prácticas, además de la preparación preliminar de los peregrinos que se presentan ante el oráculo (purificaciones, ayunos, sacrificios, ofrendas en el templo, etc.), requieren el concurso de un personal competente de sacerdotes adivinos, que serán los encargados de interpretar las palabras divinas.

También en la Italia antigua hallamos centros oraculares importantes, como el de la Fortuna Primigenia en Preneste, villa del Lacio, o el de la Sibila de Cumas, una de las ciudades griegas más conocidas de la Campania. En la antigua Roma, la manifestación más destacable de la mántica inspirada fueron precisamente los Libros Sibilinos, llamados así porque, según se pretendía, contenían las profecías que la Sibila de Cumas había ofrecido al rey Tarquinio a cambio de dinero. Estos libros, rodeados de un gran misterio, se consideraron un valor que era necesario preservar a cualquier precio, ya que todo el mundo los consideraba “fatales”, es decir, vinculados al destino de Roma (*fatum*). El cuidado que era necesario poner en su conservación y manipulación era tan extremo que incluso se creó un colegio sacerdotal que debía preservar e interpretar estos libros. Eran los *uiri sacris faciundis* (“hombres encargados de hacer las cosas sagradas”). Cuando se producía un acontecimiento extraordinario que era considerado indicio de la cólera y el enfado divinos, se consultaban los Libros Sibilinos. Después de interpretarlos, los miembros del colegio proponían el remedio adecuado (*procuratio*), que podía consistir en un sacrificio, una ofrenda o la apelación (*euocatio*) a un dios foráneo, la erección de un templo, etc.

9. Hablamos de *adivinación inspirada* cuando un elegido (una sibila, un profeta, una profetisa, una pitia, etc.) recibe las palabras de la divinidad tras haber sido poseído por ésta o haber entrado en trance. Posteriormente, estas palabras divinas serán interpretadas por sacerdotes especialistas en adivinación.

En torno al modelo de estos oráculos se formó tardíamente una literatura oracular, cuyo ejemplo más importante es la colección de los oráculos sibilinos judeocristianos –conjunto de profecías oscuras contra el Imperio Romano.

Durante el siglo xx, los oráculos han seguido siendo un medio privilegiado de comunicación con lo divino. El antropólogo inglés Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) llevó a cabo, entre los años 1926 y 1939, varias expediciones a las regiones nororientales y centrales de África que le proporcionaron material abundante para sus estudios sobre la organización política, social y religiosa de los pueblos africanos. En sus publicaciones puso de relieve, por ejemplo, la importancia social que revisten las técnicas oraculares entre los azande, pueblo sudanés organizado en clanes exogámicos, patrilineales y totémicos, pero con una aristocracia estrictamente endogámica. El oráculo del veneno, el llamado *benge*, es el elemento regulador más importante de la vida pública y privada de este pueblo, y consiste en administrar una sustancia tóxica a unos animales (en este caso, pollos) que pasarán a ser, de esta manera, los transmisores privilegiados del mensaje sagrado. Los resultados de su investigación quedaron registrados en *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* ('Brujería, oráculos y magia entre los azande', 1937).

Lo divino también puede hacerse presente en la vida cotidiana para ejercer una acción salutífera o curadora. En la Antigüedad se hizo habitual en muchos santuarios oraculares la práctica de la oniromancia y de la incubación con finalidades medicoterapéuticas, combinada con otras técnicas como el aislamiento, la plegaria, el ayuno, la automutilación o el contacto con animales sacrificados o con otros objetos sagrados.

La *incubación*, o sueño sagrado, se había practicado en Egipto desde el siglo xv a.C., y cuando la encontramos documentada en la Antigua Grecia suele estar asociada a los rituales telúricos o funerarios. Tenía lugar habitualmente en santuarios dedicados a héroes o demonios ctónicos y alcanzó su punto álgido a finales del siglo v a.C., cuando el culto a Asclepio, dios de la medicina, hijo de Apolo, adquirió de repente una importancia panhelénica, posición que conservó hasta los últimos tiempos del paganismo. La divinidad enviaba sueños curadores a sus pacientes, los cuales se mantenían en un tipo de estado de trance autoinducido y sentían interiormente la presencia divina. Textos epigráficos y literarios nos informan sobre la gran popularidad de que disfrutaron estas prácticas iatrománticas, especialmente las que tenían lugar en el santuario de Epidauro.

3.1.5. Las ordalías

Recibe el nombre de *ordalía*¹⁰ la prueba judicial de carácter mágico-religioso destinada a manifestar la culpabilidad o inocencia de un acusado mediante la intervención divina. Dado que entre muchos pueblos ágrafos el derecho y la religión tienden a confundirse, las ordalías son vistas como una sanción divina de los asuntos humanos y, por tanto, se consideran el juicio por antonomasia en el que el propio dios pronuncia la sentencia por medio de una prueba. Las ordalías fueron especialmente practicadas durante la Edad Media, pero ya se conocían en la Antigua Grecia y, de hecho, aún hoy son una constante en muchas sociedades africanas.

Algunas ordalías en la Península Ibérica

A pesar de la variedad de formas que las ordalías revisten según el pueblo y la época en que se practican, las pruebas del fuego, del agua, de los venenos y del combate suelen ser algunos de los medios de que se sirve la divinidad para emitir su veredicto. Caminar por encima de brasas o aplicar hierros candentes en varias partes del cuerpo fueron pruebas muy habituales y conocidas en la Península Ibérica durante la Edad Media. Las pruebas del agua, documentadas ya en el Código de Hammurabi y en las primeras recopilaciones legislativas bíblicas, se practicaron igualmente en la Península Ibérica y, en la forma concreta del agua hirviendo, existe una reglamentación en el *Liber iudiciorum*, compilación de leyes formada en el siglo VII, en el reino visigótico, por iniciativa de Recesvinto en el octavo concilio de Toledo (653), con el fin de unificar la legislación de los godos y los hispanos. En Cataluña se practicó la prueba de las criaturas, consistente en sumergir a dos recién nacidos dentro del agua: el que se hundía daba la razón a su familia. Además de las pruebas sufridas unilateralmente por el individuo acusado, también se conocen formas bilaterales consistentes en carreras, duelos, etc. Cabe decir que, tal como solía pasar con las víctimas de los sacrificios en la Antigüedad, también fue admitida en las ordalías la sustitución de personas de rango elevado por otras de categoría inferior o incluso por animales. La Iglesia legisló su uso, pero nunca las autorizó directamente. Con la introducción del derecho romano y canónico desaparecieron.

A pesar de que la lista de ordalías es muy extensa, su identidad esencial es única y reside en su validez mística, es decir, en el hecho de que son dignas de fe porque

10. La palabra *ordalía* se relaciona con la palabra inglesa *ordeal*, que significa 'juicio', 'prueba dura', hecho que pone de manifiesto la popularidad de que disfrutó esta práctica judicial en la Europa central. Las invasiones germánicas difundieron su uso en todo el Antiguo Imperio Romano, donde también recibió el nombre de *juicio de Dios*.

revelan la voluntad de potencias invisibles, a menudo divinas, que ayudan espiritualmente a los hombres en un acto judicial cotidiano.

3.1.6. Los milagros y las reliquias

Queremos acabar este recorrido por la presencia sobrenatural en la vida cotidiana hablando de un fenómeno extendido en casi todas las religiones: el del milagro y el de un culto que suele asociarse a éste, el de las reliquias.

Entendemos por *milagro*¹¹ un fenómeno extraordinario y sorprendente que se produce en el universo de la experiencia humana y que, al no poder o no querer ser explicado por causas naturales, se atribuye a la presencia y la acción de una entidad última o divina. El milagro es visto, por aquel que lo vive, como un hecho sobrenatural que se desvía de las leyes conocidas de la naturaleza y las supera.

La creencia en acontecimientos milagrosos es una característica de casi todas las religiones históricas, aunque cada milagro tiene una función, una naturaleza, un hito y una explicación distintos según el contexto social y cultural (teológico, filosófico) en que aparezca. El milagro es, pues, una parte más del sistema religioso de cada pueblo.

Si bien es cierto que la visión de la vida como campo de acción de fuerzas milagrosas disminuye a medida que aumenta el conocimiento de las leyes de la naturaleza, también debemos admitir que, para el hombre de según qué culturas, el milagro no implica una contradicción entre fe y razón, sino simplemente la presencia de una causalidad más elevada y misteriosa, más “divina”.

En las grandes religiones orientales, la creencia en los milagros se relaciona muy estrechamente con la idea de que las prácticas ascéticas y el conocimiento de fórmulas místicas, como los mantra¹² sánscritos, pueden otorgar a quien los experimenta poderes mágicos ilimitados.

En la India, por ejemplo, ni la religiosidad popular ni la doctrina filosófica ponen jamás en duda los poderes mágicos y milagrosos que pueden llegar a tener los ascetas o los yoguis. Si bien Buda se negaba a impresionar a su público con milagros,

11. La palabra *milagro* deriva directamente del latín *miraculum*, sustantivo con el que la gente se refiere a todo aquello que es admirable, extraordinario, sorprendente o maravilloso, es decir, que no puede de ninguna manera incluirse dentro de los estándares normales.

12. Con el término *mantra* se designa aquella fórmula que sintetiza una doctrina o una vía espiritual. El mantra, de origen védico, adquirió en el brahmanismo el sentido mágico-religioso de presencia o forma material de los dioses, y es también ése el valor que conservó el término cuando pasó al budismo y al lamaísmo.

lo cierto es que, en el universo de las religiones, las vidas de los grandes personajes (Buda, Jesucristo, Zaratustra, Mahoma, etc.) siempre vienen acompañadas de acciones milagrosas que son un tipo de testificación de su misión y fuerza sobrenaturales. En todas las religiones se considera que los taumaturgos, o hacedores de milagros, actúan en nombre de Dios y que, en consecuencia, merecen la consideración de santos, sagrados o divinos. En cuanto a China, aunque el confucianismo, en su interpretación más estricta, deja poco espacio a los elementos milagrosos, el taoísmo es muy rico en taumaturgia y magia, sobre todo en la esfera de la religiosidad popular.

En las religiones monoteístas occidentales, la existencia de un creador personal y omnipotente que vela de forma providencial por sus criaturas implica una concepción de los milagros como intervenciones deliberadas de Dios en el transcurso de los acontecimientos humanos, es decir, como episodios que tienden a mejorar o transformar la existencia de los individuos que los experimentan.

Así, en el judaísmo se da por sentado que los milagros existen. El Antiguo Testamento está lleno de muestras de esta manifestación del poder divino sobre los hombres y, en lo que concierne a la piedad popular, la creencia tanto en los milagros como en la magia fue una constante a lo largo de la historia religiosa de los judíos, especialmente bajo la influencia de la cábala –conjunto de teorías metafísicas, místicas y exegéticas de carácter esotérico que alcanzaron su desarrollo máximo en la Edad Media, en especial durante los siglos XII y XIII.

En cuanto al cristianismo, es evidente que muchos pasajes del Nuevo Testamento referentes al nacimiento, la vida, la pasión y la resurrección de Cristo contienen gran cantidad de milagros. Jesucristo resucita a los muertos, cura a los enfermos, expulsa a los demonios, devuelve la vista a los ciegos, hace andar a los paralíticos, multiplica los panes y los peces, convierte el agua en vino en las bodas de Caná, etc. Aun así, como sucede con Buda, mantiene una actitud ambigua hacia los milagros, en la medida en que reprueba numerosas solicitudes que le hacen en este sentido y prohíbe a los discípulos que los difundan. El cristianismo primitivo, sin embargo, que se había desarrollado en la misma atmósfera que la cultura helenística y grecorromana, tuvo una cosecha abundante de milagros y leyendas. En la religiosidad popular son numerosas las coincidencias entre la tradición milagrosa de los paganos y la de los cristianos.

En el islamismo, se considera a Alá un hacedor de milagros, sobre todo por medio de sus profetas, aunque el islam ortodoxo no otorga una importancia excesiva a estas manifestaciones. El movimiento sufí, en cambio, en su búsqueda de la unión mística, abunda en historias milagrosas de raíz popular.

Asimismo, las reliquias se pueden entender como un resto sobrenatural, sagrado, que hace acto de presencia en la vida cotidiana de las personas. Si bien el culto a las reliquias adquiere, como es natural, una mayor autonomía en las culturas donde los grandes personajes (reyes, sacerdotes, héroes míticos, santos, etc.) se veneran en vida y después de su muerte, también hallaremos elementos de esta índole en las religiones de los pueblos ágrafos, como entre los antropófagos y los cazadores de cabezas. De hecho, una interpretación de un fenómeno tan complejo como el culto a las reliquias no puede desvincularse del animismo “primitivo”, que atribuía una fuerza particular a personajes excepcionales y a sus restos corporales.

El culto a las reliquias a lo largo de la historia de las religiones

En Grecia se veneraban supuestas reliquias de dioses y héroes míticos (Teseo, Dionisio, Cronos, etc.). Entre los egipcios, junto con las tumbas reales y de los cementerios de toros de Apis, hubo numerosos sepulcros de Osiris. El culto adquirió una dimensión nueva en las religiones históricas, especialmente en el budismo y el cristianismo. Fragmentos del cuerpo de Buda se veneraban en varios santuarios; en Hebrón eran objeto de gran devoción las tumbas de los patriarcas judíos; en Constantinopla se visitaba la barba de Mahoma; numerosos peregrinos acudían a ver los sepulcros de personajes venerados por musulmanes y judíos. En el cristianismo, el culto a los mártires conoció una gran expansión sobre todo a partir del siglo IV, cuando, además de sus cuerpos, empezaron a venerarse los instrumentos del martirio, mientras que en Palestina los lugares relacionados con la vida de Cristo adquirían un valor sagrado significativo. Paralelo al de los mártires, el culto de las reliquias está relacionado con los numerosos traslados y las múltiples fragmentaciones de los cuerpos santos, tan frecuentes a partir del siglo VIII. Durante las cruzadas, el flujo y la comercialización de reliquias orientales hacia Europa se incrementó de manera notable, y no fueron raras las falsificaciones. Santuarios, iglesias, altares les fueron consagrados y dedicados por todas partes, y se multiplicaron los relicarios para exponer las reliquias a la veneración de los fieles. El culto de las reliquias y los milagros locales crearon, ya en la Edad Media, centros universales de devoción y peregrinaje, como puede ser, por ejemplo, Santiago de Compostela, en Galicia.

3.2. Vías de acceso a la divinidad: experiencias y procesos

Poder acceder a la divinidad, experimentar el absoluto y fundirse con él son deseos presentes en muchos procesos religiosos que comportan experiencias personales o colectivas basadas en técnicas y en disposiciones anímicas diversas. Veremos en este apartado las vivencias que han tenido más importancia en la expresión religiosa de los individuos o de las comunidades a la hora de encontrar caminos de acceso hacia lo divino.

3.2.1. Estados alterados de conciencia

El término *alienación*, de origen jurídico, adquirió significación filosófica y, por extensión, religiosa en la obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), principalmente en su ensayo sobre la *Fenomenología del espíritu* (1807). Desde entonces hablamos de *alienación* en un contexto religioso cuando el estado de conciencia de un individuo se encuentra tan alterado, por las razones que sea, que le permite objetivarse, exteriorizarse, proyectarse fuera de sí mismo y dar forma a la representación de un dios trascendente en presencia del cual se imagina que está.

Entre el hombre y el objeto de su representación se establece, entonces, una relación que suele implicar los dos momentos siguientes:

1) Un primer momento de separación, en el que el hombre abandona su propia esencia y da forma a una esencia divina, radicalmente diferente y alejada: es el momento de la alienación propiamente dicha.

2) Un segundo momento de unión, en el que el hombre, gracias a su fervor, rechaza la oposición entre él y dios, y se eleva hasta que alcanza el absoluto y es consciente de su unidad con esa esencia divina.

Bajo la influencia de una fuerte excitación emocional, el individuo puede salir de su estado de conciencia normal y experimentar vivencias religiosas de distinta naturaleza, que tienen en común su implicación de un conocimiento directo de lo divino, a menudo mediante la unión mística. Este fenómeno no ha llamado mucho la atención de los antropólogos, aunque es de una gran riqueza cultural, tanto en lo que respecta a técnicas (ayuno, mortificación, yoga, meditación, aislamiento del mundo, drogas, etc.) como en lo que se refiere a instituciones o corrientes religiosas que lo han practicado (ascetismo, anacoretismo, misticismo, monaquismo, etc.).

Así pues, muchas experiencias religiosas no se producen en estados normales¹³ de conciencia vigil, sino en estados de conciencia excepcionales, tanto espontáneos como inducidos. Hablamos de *estados de conciencia modificados o alterados* para referirnos a todos los procesos cognitivos y emocionales que se apartan funcionalmente de la conciencia de vigilia que se suele considerar normal en todas partes.

13. Evidentemente, no siempre es fácil establecer un parámetro único y unánime para la normalidad, pero en su definición no se podrían dejar de lado aspectos como el significado de vigilia, el sentimiento de identidad, el control corporal, la conciencia del tiempo y del espacio, la capacidad de memoria, etc.

El concepto de *estado de conciencia alterado* incluye fenómenos muy diferentes, tales como las vivencias de unión mística presentes en muchas corrientes espirituales de las grandes religiones universales, los estados de trance de las culturas chamánicas, las audiciones, visiones o acciones mediáticas, las vivencias de posesión y de éxtasis, etc.

Manifestaciones propias de los estados de conciencia alterados

A menudo, las experiencias religiosas que implican una alteración de la conciencia comportan para el individuo que las vive un estado de delirio, es decir, una psicosis más o menos transitoria definida por un grado determinado de incoherencia y confusión mentales, de excitación nerviosa y de alucinaciones, sobre todo de tipo psicomotor y visual. Una de las formas más frecuentes de delirio es la posesión; el sujeto se cree poseído por una fuerza oculta (demonio, persona, animal, etc.) que, en algún momento, llega a sustituir su voluntad. Así, no son raras las teomanías, delirio en el que la persona se cree inspirada y poseída directamente por la divinidad. Por otra parte, el estado psicofisiológico de trance suele ser también bastante habitual, y acostumbra a comportar una disociación importante de la personalidad, acompañada de una gran variedad de fenómenos paranormales poco conocidos. El éxtasis, o salida del yo fuera de sus límites ordinarios en virtud de fuerzas inactivas, es psicológicamente un estado extraordinario de la conciencia que, en la historia de las religiones, ha significado con frecuencia la forma máxima de unión con lo divino. Son conocidos estados extáticos entre los berserkers, guerreros de la mitología escandinava, las bacantes y ménades dionisiacas, los derviches del sufismo, los adictos al hachís en el mundo árabe, los chamanes entre los tungús, y los yoguis de la India. El cristianismo hizo suyos los caminos del éxtasis ya desde antaño, sobre todo a partir de Pablo, y los teóricos de la mística cristiana, influidos por Plotino, determinaron un concepto de éxtasis que encontró en Tomás de Aquino su expresión típica: consecuencia del amor, que hace que el amante salga fuera de sí y viva del objeto amado, el éxtasis es un don (puede ser deseado, pero no se puede conseguir únicamente mediante el propio esfuerzo) y es expresión de la *unio mystica*.

3.2.2. El proceso de iniciación

Habitualmente, la Antropología y la Etnología clásicas, a la hora de tratar el tema de la iniciación, se han ocupado sobre todo de describir y analizar el conjunto de ritos considerados tradicionalmente iniciáticos: ceremonias de nacimiento, rituales de admisión en la comunidad, entrada del individuo en la pubertad, formas del matrimonio, acceso a la vida militar, celebraciones vinculadas a la defunción, etc. Ahora, sin embargo, no nos interesa este aspecto descriptivo de los ritos de pa-

so, sino ver la iniciación como un proceso, una transición de un estado a otro que se produce de manera específica en el camino de acceso a la divinidad.

Vista como un medio para llegar a lo divino, la iniciación se erige en proceso que hace posible la comunicación entre el mundo humano y las potencias invisibles. Sacerdotes, adivinos, poseídos o chamanes son elegidos como intermediarios y se inundan de la presencia divina cuando acceden a una vida nueva y renuncian, de esta manera, a su existencia anterior. Por norma general, la transformación iniciática exige un juego recíproco y sutil de mistificación y de estímulo entre iniciados y no iniciados. El no iniciado tiene que morir para nacer de nuevo; la muerte es, entonces, una salida, una puerta que conduce a otra vida. Aquel que se inicia franquea la barrera que separa lo profano de lo sagrado; pasa de un mundo a otro y, por eso mismo, se transforma, cambia de nivel, se hace diferente. Cualquier iniciación produce, pues, una metamorfosis regeneradora.

El folclorista y etnógrafo francés Arnold van Gennep (1873-1957) fue uno de los primeros estudiosos que comprendió la importancia de estos rituales de transición en el universo de casi todas las religiones. Su obra *Los ritos de paso* (1909) constituye uno de los hitos principales en la historiografía de los fenómenos religiosos. Basándose en la distinción entre lo sagrado y lo profano que había establecido Émile Durkheim (1858-1917), van Gennep demostró que el principal objetivo de los ritos de paso era precisamente permitir al individuo pasar del ámbito profano al sagrado.

Un ejemplo ilustrativo de ritual iniciático de vía de acceso a lo divino nos lo proporcionan las prácticas chamánicas. El chamanismo es primordialmente un fenómeno religioso siberiano y de Asia central, un área inmensa donde la vida mágico-religiosa se centra en la experiencia extática. El chamán es el maestro del éxtasis, una figura carismática individual que se inicia por medio de la experiencia mística hasta que llega a tener un “cara a cara” con la divinidad. El chamán, gracias a sus facultades psíquicas, puede actuar como mediador entre los hombres y sus deidades (o sus espíritus). Las prácticas chamánicas tienen como objetivo superar los estadios de abatimiento o de desesperación que irrumpen en la vida cotidiana de los individuos o de las comunidades. Esta superación se lleva a cabo gracias a toda una serie de cuidados y curaciones con las que el chamán aporta la salvación a las personas que confían en él. El punto álgido de este proceso salvador es el “vuelo al cielo” del chamán en pleno éxtasis, que ratifica la naturaleza divina de este personaje.

3.2.3. El proceso de conversión

Cuando en 1902 William James publicó su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, uno de los procesos que más captó su atención fue la experiencia de la conversión:

“Convertirse, regenerarse, recibir gracia, experimentar la religión, adquirir una seguridad, todo son frases que denotan el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se convierte en unificado y conscientemente feliz, superior y justo, como consecuencia de mantenerse firme en realidades religiosas. Eso es lo que significa, por lo menos en términos generales, *conversión*, creamos o no que se necesita una operación divina directa para provocar este cambio moral”.

W. James (1985). *Las variedades de la experiencia religiosa* (pág. 157)

La conversión es un proceso psicológico que implica una crisis, una transformación radical –a veces progresiva y otras repentina– en la conciencia de la persona. Decir que un hombre se ha convertido significa, para James, que sus ideas religiosas, antes periféricas en la conciencia, adquieren desde entonces un puesto dominante y pasan a ser el centro habitual de su energía personal. Este proceso es especialmente frecuente en la adolescencia, un momento de tensión y de crisis en el que cualquier cambio positivo se considera bienvenido. En la mente del candidato a la conversión suele haber una conciencia de pecado, de insuficiencia, de angustia o de incompleción, y un deseo inmenso de alcanzar la paz y la tranquilidad, de redimirse después de haber recorrido un largo camino. Sin embargo, paralelamente, también hay casos de conversión instantánea –el más eminente de los cuales, en la historia del cristianismo, es el de san Pablo– en los que, a menudo, en medio de una tremenda excitación emocional o perturbación de los sentidos, se establece una separación total, en un abrir y cerrar de ojos, entre la vida vieja y la nueva de aquel que se convierte (James, 1985, pág. 175).

Características de la conversión repentina

Quien tiene la experiencia de una conversión repentina se ve, en el transcurso de la crisis, como un espectador pasivo que recibe “desde arriba” un proceso estremeceador capaz de infundirle una naturaleza completamente nueva, que participa de la auténtica sustancia de la deidad. El converso vive este proceso como un milagro completamente alejado de las leyes naturales. A menudo oye voces, ve luces o presencia visiones, sufre automatismos motores y se siente invadido por una entidad “otra”. Todo esto va seguido de una sensación de renovación, de seguridad, recti-

tud, autoestima, felicidad maravillosa otorgada por un ser superior. De esta manera, la conversión revela al hombre el nivel más alto de su capacidad espiritual y se configura como un camino excelente de acceso a lo divino.

3.2.4. Vivencias de unión y de renuncia

A partir de ahora consideraremos *vivencias de unión* o *místicas* aquellas experiencias que, de acuerdo con los testimonios actuales y pasados, presentan en todas las religiones históricas un denominador fenomenológico común: el hecho de que una persona, de manera espontánea o tras un periodo de ejercicios de meditación, vive una unión con la realidad que le rodea que, comparada con la vinculación religiosa que experimenta fuera de estos momentos –es decir, cuando se encuentra en un estado normal de conciencia vigil–, o con la que experimenta la mayoría (no mística) de los creyentes, resulta ser completamente extraordinaria (Grom, 1994, pág. 371).

William James, en su intento de investigar las características universales de las experiencias místicas, las descubrió en su inefabilidad, superior a cualquier tipo de descripción, en el hecho de que vehiculan visiones profundas, en su fugacidad, y en la pasividad del sujeto que las vive. Ahora bien, estas cualidades pueden estar presentes también en otras experiencias que no son místicas. En algunas ocasiones, es difícil distinguir una *unio mystica* de un estado de relajamiento absoluto o de una vivencia de paz interior inmensa.

Los orígenes de la mística

En un principio, el término *mística*, vinculado al de *misterio*, designaba más bien unos ritos religiosos escondidos a los profanos, secretos, que solían practicarse al margen de la religión oficial. Los cultos mistéricos jugaron un papel importante en Frigia (en honor a Cibeles y Atis), Persia (en honor a Mitra), Egipto (en honor a Isis y Serapis), Grecia (en honor a Deméter o Dionisio) o Siria (en honor a Adonis y Atargatis).

Según una opinión cada vez más difundida, el núcleo fenomenológico común a las experiencias místicas reside en el concepto de *unión* o *unidad*, términos con que se expresa una alteración del estado de conciencia que el místico vive de una manera totalmente intuitiva y gracias al cual supera, mediante una ruptura de los límites de su yo y una disolución de su individualidad, la diferencia sujeto-objeto que experimenta ante otra entidad diferente, con la cual, sin embargo, se siente “uno”.

En esta vivencia, el místico se da cuenta de que no es él quien actúa, sino una naturaleza trascendente que se apodera de toda su persona. Tanto la mística del Zen, la mística cristiana, como la mística sufí se caracterizan por esta pasividad del individuo, que se acomoda a la voluntad divina y elimina espontáneamente todas las potencias de su alma, al mismo tiempo que interrumpe la actividad consciente del yo y la conciencia misma del yo. El yo humano se funde, así, con la trascendencia, de manera que el místico olvida completa, radical y literalmente no sólo la iniciativa y voluntad propias, sino también todo su ser. El cuerpo y el espíritu se dejan en suspenso, la conciencia está vacía de cualquier relación emocional o cognitiva, y se produce una renuncia que hace aumentar la capacidad de concentración y elimina la conciencia del tiempo y el espacio.

El cristianismo: una historia rica en experiencias místicas

La historia de la mística cristiana es rica, ya desde un principio, en personajes y movimientos espirituales: en el Nuevo Testamento, el relato de la conversión de san Pablo y el contenido de sus epístolas nos presentan a este personaje como un místico de altos vuelos; Juan Evangelista escribe maravillosamente sobre el amor, palabra clave de los grandes místicos cristianos y sufíes, y Esteban se nos muestra plenamente familiarizado con la “mística del martirio”. Precisamente, en la era de los mártires muchas descripciones de los actos martiriales están repletas de fuerza mística; despuntan personajes como Ignacio de Antioquía y Policarpo. En cuanto al tiempo de los padres de la Iglesia, hay que señalar, como místicos de primer orden, a Clemente de Alejandría, Orígenes, Metodio y Atanasio, sin olvidar tampoco los conocidos como *padres del desierto*, cuya teología sigue dos tendencias: la de la llamada *mística de la luz* (Seudo-Macario, Evagrio Póntico) y la de la *mística de la oscuridad* (Gregorio de Nisa); entre los padres latinos, debemos mencionar a Casiano, Agustín y Gregorio Magno, y, entre los griegos, a Máximo el Confesor, Juan Clímaco y Simeón. En la Edad Media también surgieron las corrientes místicas de los monjes (Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry), de los victorianos (seguidores de Hugo de San Víctor) y de las monjas (Hildegarda de Bingen, Matilde de Magdeburg, Gertrudis). Las órdenes mendicantes del siglo XII ejercieron una gran influencia en la doctrina y la experiencia místicas: se puede atribuir a los dominicanos el desarrollo de la mística especulativa (Tomás de Aquino, por ejemplo, establece los fundamentos de la vida mística en el contexto más amplio de toda la teología), mientras que los franciscanos desarrollaron una mística más afectiva, como es el caso de Francisco de Asís. El siglo XIV puede calificarse de *siglo místico por excelencia*: en Occidente abundan figuras tan memorables como el maestro Eckhart y Juan Tauler; en Oriente floreció Gregorio Palamas, máximo representante de los hesicastas, quienes pretendían alcanzar la unión con dios sin ninguna mediación sensible. El siglo XV, en cambio, representa una época de decadencia: la *devotio moderna* es un movimiento espiritual más ascético que místico, tal como se puede ver en su obra más representativa, *La imitación de Cristo*, atribuida a Tomás de Kempis. En los tiempos de la Reforma y de la Contrarreforma se produjo, como es lógico, un

resurgimiento de la mística, consecuencia de la renovación que había vivido la espiritualidad católica: Ignacio de Loyola, hombre activo y al mismo tiempo contemplativo y místico, y Alfonso Rodríguez son nombres destacados entre los jesuitas. Pero será en la familia carmelita donde encontraremos las figuras primordiales de la mística castellana, como Teresa de Jesús (con su tratado místico *Libro de las moradas* o *Castillo interior*) y Juan de la Cruz (con el *Cántico espiritual*, la *Noche oscura*, la *Subida al monte Carmelo* y *Llama de amor viva*). Se inició después otro periodo de decadencia, sobre todo por la influencia del racionalismo y de la Ilustración. El Romanticismo volvió a crear, sin embargo, un ambiente favorable a la mística, y así, en los siglos XIX y XX, se encuentran nombres como los de Ana María Taigi, Jean-Baptiste Vianney, Charles de Foucauld, Teresa de Lisieux e Isabel de la Trinidad, entre otros.

La mística implica, ya lo hemos visto, una abnegación de uno mismo, de la voluntad e intereses propios. Hay, sin embargo, otras vivencias de renuncia que también se pueden considerar caminos de acceso a lo divino. El anacoretismo, el ascetismo, la mortificación o el recogimiento practicados por algunas órdenes serían muestras muy significativas de ello.

En el caso del anacoretismo, el retiro a un lugar solitario y silencioso, la plegaria y la mortificación se han convertido en los instrumentos óptimos en el camino de conocimiento que conduce hasta lo divino. Encontramos eremitas, cenobitas o anacoretas en muchas de las religiones históricas: hinduismo, budismo, islamismo, judaísmo, cristianismo.

En el ascetismo¹⁴, el esfuerzo se dirige de manera constante y sistemática a alcanzar la perfección ética o religiosa por medio de la represión de los vicios, de la renuncia voluntaria a los placeres lícitos y, en algunas ocasiones, incluso de la imposición aceptada de mortificaciones corporales, sin dejar de lado el ejercicio de las virtudes, la plegaria y el recogimiento interior.

Unidad y diversidad en la orientación histórica de las prácticas ascéticas

De una manera u otra, el ascetismo se ha practicado en la mayoría de las religiones e incluso ha dado lugar a estilos de vida específicos (monjes del budismo, devotos hindúes, esenios judíos, terapeutas egipcios, monjes cristianos, etc.). A pesar de esta presencia universal del ascetismo, hay maneras muy distintas de orientar las prácticas ascéticas en las diferentes religiones históricas. Las formas más antiguas, dominadas por la idea de las fuerzas y los poderes protectores, se centraban en potenciar las energías

14. La palabra *ascetismo* se relaciona con el griego *áskesis*, término que originariamente significaba ejercicio y entrenamiento con el fin de conseguir fuerza y dominio en los juegos atléticos, pero que pasó a los filósofos estoicos con el sentido de práctica de disciplina moral o esfuerzo de liberación de cualquier vínculo terrenal a fin de conseguir la *ataraxía* y la *apátheia*, es decir, la imperturbabilidad propia de los sabios a la cual se llega eliminando las pasiones.

interiores propias por medio de la abstención y el dominio de uno mismo. La ascesis del brahmanismo está motivada, de hecho, por una mística de la unidad, es decir, un deseo de unificación con el ser que todo lo abraza; por ello, tiene como objetivo superar la actividad vital orientada al yo para identificarse con el uno. En el budismo, la ascesis nace de la conciencia que se tiene de la fugacidad de la vida y de los engaños del mundo sensible; así, impone la renuncia absoluta y la extinción de todo deseo para llegar al nirvana, manteniéndose, sin embargo, en una vía intermedia que evita la inflicción espontánea de mortificaciones. Mientras que en las religiones orientales el ascetismo se define sobre todo por el antagonismo existente entre la actividad extrovertida y cambiante y el recogimiento hacia la fuente y el origen de la vida interior, en el mundo mediterráneo prevalece la oposición entre el alma (de naturaleza parecida a los dioses) y el cuerpo (mortal y corruptible, envoltorio que aprisiona). Por este motivo, el ascetismo del orfismo, gnosticismo y otras corrientes nacidas en conexión con concepciones dualistas –que se fundamentan teóricamente en la filosofía neoplatónica– tiene como meta espiritualizar la vida por medio de la represión y la negación de la materia y los sentidos. En cambio, como para los judíos del Antiguo Testamento el hombre constituía un todo único, la riqueza, la abundancia, una descendencia numerosa o una vida larga, lejos de ser un fastidio, eran consideradas bendiciones de dios. Ese hecho explica que, al principio, la ascesis no desempeñara un gran papel. Después del éxodo, sin embargo, cuando los judíos hubieron experimentado la propia culpa, se desarrolló el sentido de la renuncia y la penitencia. Finalmente, a partir de los esenios, aumentó la tendencia a fundar establecimientos casi monásticos en el desierto para vivir en un ideal de pureza cultural y moral. En el cristianismo, el ascetismo es fundamental en la soteriología y la antropología del Nuevo Testamento, en el cual la oposición fundamental se sitúa entre el hombre viejo (caído en el pecado y la concupiscencia) y el hombre nuevo (elevado en Cristo a la vida de la gracia). La ascesis querrá decir, entonces, morir para el pecado y para las malas inclinaciones y aceptar el dolor como medio de penitencia, renovación y asimilación a Cristo. El deseo de seguir a Jesucristo ha adoptado formas diferentes según el estilo de la época y las motivaciones inmediatas: el martirio en los tres primeros siglos; la vida de anacoreta en el desierto, después de la paz de Constantino y de Teodosio; el monaquismo, que recoge un ideal de plegaria y de trabajo unido a la abnegación interior de las virtudes propias; el deseo de configurarse en los sufrimientos, en la Edad Media, y de imitar su pobreza entre los mendicantes; el ascetismo interior, de renuncia completa a la voluntad propia, de los jesuitas, etc. Al final de la Edad Media se manifestó una doble reacción contra el ideal ascético: por un lado, el humanismo renacentista, con la resurrección de la imagen de hombre presente en la antigüedad pagana; por otro, el luteranismo, con su doctrina de la justificación por la sola fe.

3.2.5. Vivencias de revelación y de posesión

Hay varios fenómenos religiosos que presentan como denominador común el hecho de que la persona afectada tiene la impresión de que algunas de las percepciones, ideas o emociones que experimenta no son controladas por su propio yo, sino por alguna entidad completamente ajena. Hablamos de *vivencias de revelación*

si esta experiencia es vista por el sujeto como una forma de comunicación, como una notificación o una manifestación. En cambio, damos el nombre de *vivencias de posesión* a aquellas que el individuo experimenta de una manera intensa y obsesiva, como una influencia externa que lo atormenta. Ambas vivencias son mediales, es decir, el sujeto se siente médium, receptor de los conocimientos y de los poderes de otro hombre, una musa, o de una fuerza superior e indeterminada: de un ángel, un demonio o un dios (Grom, 1994, págs. 324-325).

Las vivencias de revelación se presentan de una manera totalmente clara y diáfana en forma de actos o de estados emocionales comunicados “desde fuera”: pensamientos sin palabras y sin imágenes, audiciones y visiones, acciones automáticas, etc. Estas experiencias psíquicas varían según el marco de referencia sociocultural, conceptual y cognitivo de la persona afectada. Así, un hindú describirá visiones de Krishna; un budista mahayana, en la medida en que cree en la salvación por la fe en los bodhisattva, los contemplará en sus visiones; un cristiano verá a Cristo, la Virgen María, un ángel o un santo.

La revelación en el mundo judeocristiano

En la tradición judeocristiana, la revelación por excelencia es el acto mediante el cual dios se manifiesta a los hombres y les descubre su designio de salvación. Antes que nada se hace presente a lo largo de la historia del pueblo de Israel mediante acontecimientos o señales que los profetas, en cuanto mediadores, interpretan; también se revela directamente, por visiones y sueños que experimentan los profetas o bien por la reflexión de los sabios inspirados; finalmente, lo hace por la elección de su hijo, Jesucristo, que permite entender la salvación como comunión de los hombres con dios y entre ellos, con lo que se subraya la intensidad de la presencia de dios y el valor religioso de la acción del hombre en la historia.

En las vivencias de posesión, presentes en las tradiciones religiosas y populares de numerosas culturas, el sujeto experimenta una forma de delirio que se traduce en una conducta inusual y unas modificaciones determinadas de la personalidad. Este comportamiento, en una comunidad con unas creencias mágicas o religiosas específicas, se interpreta como la demostración evidente de que el individuo se halla sometido al control directo de una fuerza sobrenatural que se ha apoderado de su voluntad. Se trata de un estado condicionado por una sensación de desdoblamiento de la personalidad que incluye síntomas como alucinaciones psicomotoras y visuales, espasmos, convulsiones, gritos y gemidos aterradores, desconexiones lingüísticas, emisiones de palabras o de sonidos inarticulados, don de lenguas, etc.

Además de la posesión espontánea o involuntaria, también hay formas de posesión ritual, voluntaria y reversible, que son inducidas habitualmente por procedi-

mientos aprendidos y transmitidos de generación en generación. Desde la óptica de la Psicología científica, las posesiones son consideradas manifestaciones de neurosis, psicosis o enfermedades orgánicas (como la epilepsia) canalizadas social o culturalmente. Pueden experimentarse tanto de manera individual como colectiva, y su valoración depende del contexto cultural en que se produzcan.

Una forma extática de posesión: el vudú

Actualmente, una de las formas más conocidas y extendidas de vivencias de posesión es el vudú, ritual popular de los negros de la Antillas presente también en el sur de Estados Unidos. El vudú, que es en buena parte bailado y suele adoptar formas extáticas de posesión, se remonta a los cultos animistas de Benin, si bien entre los esclavos haitianos, oficialmente católicos desde la segunda mitad del siglo XVIII, adoptó formas sincréticas mediante la fusión de los espíritus de origen africano con el santo correspondiente de la Iglesia católica. Cada comunidad local tiene su espacio de culto, presidido por un *houngan* (o una *mambo*), que es al mismo tiempo sacerdote, curador, consejero y protector contra los embrujos. Los vudúes danzan rítmicamente, con acompañamiento de tambores, cantos e invocaciones, hasta que el espíritu se apodera de ellos y caen al suelo; la posesión se transmite de uno a otro hasta que pasa a ser colectiva. En este momento se produce la liberación de todas las angustias y los sufrimientos.

Desde la perspectiva cristiana, se concibe la posesión como la ocupación del cuerpo y de las facultades psíquicas por parte de poderes demoníacos, posesión que suspende temporalmente la posibilidad normal de disponer de éstos. Los estados de posesión considerados peligrosos suelen ser objeto de exorcismos, es decir, de procedimientos basados en ritos o plegarias, cuya finalidad es conjurar los malos espíritus y expulsarlos, haciéndolos salir de quien está poseído.

3.3. Naturalezas divinas, naturalezas humanas

Por definición, la naturaleza de los dioses y la de los hombres se oponen radicalmente. Por una parte, la concepción misma de lo divino implica situarse en un nivel sobrehumano, sobrenatural, trascendente; por la otra, a pesar de su inteligencia y capacidad de reflexión, el hombre sólo es una parte de la naturaleza y se somete, por tanto, a una ley universal común que lo hace inferior a los dioses.

No discutiremos ahora sobre la idea de *dios* o sobre el concepto de *hombre*, sino que, gracias a algunos ejemplos históricos, veremos cómo las naturalezas humanas y divinas pueden llegar a fundirse y confundirse, o, dicho de otro modo, analizaremos los mecanismos mediante los cuales un hombre puede convertirse en dios o

un dios puede hacerse hombre. Para acabar, expondremos el papel que ejercen la condición santa y la condición heroica en estos procesos de “metamorfosis”.

3.3.1. Dioses humanizados y hombres divinizados

La distinción entre profano y sagrado a veces se desvanece cuando, en una sociedad, un individuo, por varias razones, detenta unos poderes tan extraordinarios que ejercen sobre su entorno una influencia parecida a la de los dioses y que, por extensión, pueden hacer que aparezca a ojos de los demás como ser divino.

Según el antropólogo e historiador de las religiones James George Frazer (1854-1941), la noción de un ser humano divinizado pertenece esencialmente al periodo más primitivo de la historia religiosa, al periodo en que dioses y hombres todavía eran considerados seres casi de la misma “clase”. El hombre primitivo, dice Frazer, no establece grandes diferencias, por ejemplo, entre un dios y un brujo omnipotente, de lo que se desprende que es fácil para el mago revestir carácter divino y presentarse como encarnación de una divinidad cualquiera.

Pues bien, podemos tener en cuenta esta constante de la historia de las religiones desde una doble perspectiva o casuística: por una parte, teniendo presentes los casos en que se asiste a deificaciones de hombres –ya sea en vida o después de muertos–; por la otra, considerando los casos en que se contemplan encarnaciones de dioses en naturalezas humanas. Sea como fuere, las manifestaciones de estos procesos han revestido múltiples formas culturales y religiosas. Por ello, nosotros aquí sólo señalaremos algunos ejemplos que nos parecen ilustrativos al respecto.

En las sociedades ágrafas son bastante frecuentes los dioses que se encarnan en forma humana provisional o definitivamente. Si la humanización es temporal, hablamos de *inspiración* o de *posesión* (estados que encuentran como campos principales de acción la adivinación y la profecía). En cambio, cuando la encarnación no es temporal, cuando el espíritu divino se instala definitivamente en un cuerpo humano, el carácter divino del individuo suele justificarse por medio de la *taumaturgia*, es decir, por su capacidad de hacer milagros.

Aunque los hay por todas partes, el país más prolífico en dioses-hombres ha sido tradicionalmente la India: la esencia de la divinidad se ha apoderado de numerosas personas de clases sociales diferentes (que van desde reyes hasta lecheros). En algunas ocasiones, cuando la encarnación humana del dios muere, el espíritu divino transmigra y se instala en otra persona. Los tártaros budistas, por ejemplo, creen en la existencia de un gran número de budas vivientes que ejercen el oficio de gran

lama en los monasterios más importantes. Cuando uno de ellos muere, sus discípulos no se entristecen porque saben que muy pronto reaparecerá, naciendo de nuevo con la figura de un niño. La única preocupación es, desde ese momento, descubrir el lugar donde se producirá el nacimiento.

Un dios también puede encarnarse en un hombre para llevar a cabo una obra de revelación y salvación. Un ejemplo paradigmático de ello lo ofrece la figura de Jesucristo, que, en la comprensión cristiana de la salvación como estado de liberación del pecado al cual son conducidos todos los hombres, ofrece la posibilidad de una vida nueva, iniciada ya en la presente y consumada en la dicha eterna. La salvación connota un rescate, una redención por iniciativa de Dios.

Asimismo, la necesidad de fortalecer el poder público, de legitimarlo a ojos del pueblo, puede ejercer un papel destacado a la hora de mezclar las naturalezas humanas con las divinas. La palabra *teocracia* fue creada por el historiador judío Flavio Josefo (38-100 d.C.) con el fin de distinguir el régimen político hebreo de las otras formas (monarquía y democracia) teorizadas por Aristóteles. Aquello que define una *teocracia* es, precisamente, el hecho de que la divinidad ejerce teóricamente la soberanía. A lo largo de la historia, esta forma de gobierno se ha manifestado en varios tipos de *hierocracia* o de monarquía divinizada, y también en un conjunto heterogéneo de *teologías políticas* que se fundamentan en último término en el culto y la lealtad a la persona del gobernante, vicario de los dioses en la tierra.

El culto al soberano, propio del antiguo Oriente, fue llevado por Alejandro Magno a Grecia, y de allí pasó a Roma, donde Augusto y sobre todo sus sucesores instauraron la veneración ritual del emperador. El *princeps* era el encargado de materializar o de servir de instrumento de la providencia y voluntad de los dioses del politeísmo. Un monoteísmo de tipo solar se define, sin embargo, a partir de Aureliano, quien instaura el sol como culto supremo, se convierte a sí mismo en sacerdote de este astro, y se presenta ante sus contemporáneos como una especie de vicario suyo en la tierra. La sacralidad imperial fortalece el poder y le da cohesión, como se manifiesta también con los tetrarcas, que se nombran descendientes de Hércules y de Júpiter y fundamentan su política en la citada filiación divina.

Cuando el cristianismo pasa a ser una religión tolerada, la situación de la mayoría de los cristianos, en especial de los senadores y de la gente de buena familia, era de lo más acomodada y, estando bien lejos ya la época de las persecuciones, no tenían ningún interés en el hundimiento de una Roma que les acogía y les beneficiaba. A partir de entonces, asistiremos a la construcción de *teologías políticas* cristianas que hacen del soberano el guía del género humano hacia la verdadera re-

ligión y salvación, lo cual comporta una intervención constante del poder temporal en los asuntos religiosos.

3.3.2. La condición heroica

Una de las naturalezas intermedias entre las fuerzas celestes y las terrestres, entre lo humano y lo divino, en definitiva, es aquella que proporciona la condición heroica. Un héroe o una heroína es un ser semidivino resultado de la unión entre un dios o una diosa y un ser humano. Se le atribuyen por ello hazañas prodigiosas en favor del grupo que lo reconoce como tal. Su figura abunda en la mitología de varios pueblos antiguos y, aunque concebida antropomórficamente, se le reconocen poderes sobrenaturales, sin que llegue, sin embargo, a disfrutar de manera natural o espontánea de la inmortalidad divina. A pesar de ello, los héroes pueden, eventualmente, adquirir la inmortalidad por varias razones. Tal es el caso de Pólux o de Hércules, prototipos de héroes griegos. Pues bien, cuando sucede lo que acabamos de describir, se borra la delgada línea que separa a un hombre de un dios.

Entre los egipcios, el culto a los héroes era poco frecuente; como máximo encontramos en Egipto reyes divinizados por causa de una antigua ascendencia que los vincula al fundador de la ciudad o del reino. Sin embargo, algunos visires recibieron, tras morir, honores divinos, e Imhotep (siglo XXVIII a.C.-siglo XXVII a.C.), médico, filósofo y arquitecto que construyó la pirámide escalonada de Saqqara, fue también deificado y venerado como dios de la medicina, hasta el punto de que los griegos lo identificaron con Asclepio. En la época de la conquista romana, ahogarse en el Nilo, el río sagrado, daba derecho a entrar en el círculo de los dioses. Antinoo, joven bitinio esclavo del emperador Adriano, navegaba por el Nilo cuando supo que un oráculo había amenazado de muerte a su señor; se lanzó al agua y se ahogó para salvar, de esta manera, la vida del emperador a través de la suya como sacrificio a los dioses. Adriano le consagró una ciudad, Antinópolis, y una gran cantidad de estatuas por todo el Imperio, elevándolo, así, a la categoría de divinidad.

Entre los celtas, el modelo por excelencia de figura heroica es el irlandés Cuchulain, en torno al cual se desarrolló el ciclo épico de los ulates, héroes semimíticos del siglo I. Desde joven, dotado de una fuerza física insólita, de una agilidad magnífica y de un valor a prueba de cualquier cosa, llevó a cabo proezas bélicas nunca vistas, y él solo fue capaz de retener en la frontera del Ulster el ejército entero de las otras cuatro provincias de Irlanda. El relato de su nacimiento, sus hazañas y muerte ocupa un puesto de honor en la mitología precristiana irlandesa, que lo pre-

senta en toda su pureza como la esencia de la función guerrera, hecha de coraje y de astucia personal, y no de estrategia colectiva.

En Grecia, durante los siglos VIII y VII a.C. se afianzó el culto a los héroes, el cual se convirtió en rito de súplica para obtener su protección. En efecto, entre los griegos, el héroe es sobre todo aquel ser semidivino que ejecuta proezas prodigiosas para favorecer a la comunidad que le ha reconocido el valor y el carácter sobrenatural. El prestigio de que disfrutaron los héroes, tanto las personalidades panhelénicas más célebres como los seres semidivinos locales, es uno de los rasgos diferenciales de la religiosidad griega y una de las bases más firmes que la sustenta. Los héroes pueden pertenecer a un pasado glorioso, a los tiempos en que los dioses se mezclaban con los mortales para engendrar hijos con cualidades excepcionales (tal es el caso de los héroes homéricos, por ejemplo), pero también son héroes aquellos humanos cuyas acciones benéficas a favor de su comunidad animaron a los miembros de ésta a rendirles honor divino. El culto a sus tumbas adquirió una gran importancia durante el siglo V a.C., sobre todo porque se creía que, después de muertos, los héroes continuaban sirviendo a su comunidad e interviniendo directamente en la vida colectiva. Teseo, los dioscuros y Hércules se erigen como los modelos griegos de héroes por antonomasia.

3.3.3. La condición santa

El atributo de la *santidad*, aplicado a instituciones, cosas o lugares que se consideran sagrados o que están en íntima relación con lo divino, equivale prácticamente a *sacralidad*, en tanto que expresa separación de lo profano. Ya hemos visto que lo santo, como categoría, fue objeto de análisis en una obra publicada por Rudolf Otto en el año 1917 que llevaba por título, precisamente, *Das Heilige* (Otto, 1998, págs. 155-203). No obstante, ahora no insistiremos en ello. Nos interesa, en el ámbito de definición de las naturalezas divinas e humanas, hablar de la condición santa como aquella naturaleza que se encuentra a medio camino entre lo divino y lo humano, y que cumple un papel fundamental en la teología cristiana.

En el cristianismo se aplica el concepto de *santo* a aquella persona que ha despuntado por su virtud y ha atendido una configuración con Cristo en grado elevadísimo, de tal forma que se ha convertido en modelo de perfección y, como tal, recibe un culto y es invocado como intercesor.

En el Nuevo Testamento y en el cristianismo primitivo el término *santo* se utilizaba de manera indistinta para todos los fieles, en la medida en que éstos se encuen-

tran conformados con Cristo a partir del bautismo. Muy pronto, sin embargo, este término se fue reservando en general a todos los muertos que ya estaban en posesión de la gracia celestial y, más concretamente, a los cristianos que habían sido capaces de alcanzar una exigencia moral impecable y que, por lo tanto, merecían recibir honores públicos por parte de la Iglesia. A partir del siglo IV, junto con el culto a los mártires, se extendió la veneración a otras personas consideradas *santas*, en especial a los confesores. En Occidente, a partir del siglo XII, el proceso de canonización fue reservado exclusivamente a los papas. Obtuvieron la categoría de santos la Virgen María, los apóstoles, los evangelistas, los mártires, los confesores, los fundadores de monasterios, los obispos, los misioneros, las vírgenes u otras personas relevantes en el campo religioso. Por norma general, los santos reciben culto el día del aniversario de su muerte (llamado *dies natalis*, puesto que la muerte es vista como un verdadero nacimiento). Todos sus nombres figuran en el martirologio, en el menologio o en otros libros análogos de las distintas iglesias, pero sólo unos cuantos son objeto de veneración especial en el transcurso del año litúrgico. Así, de los casi 40.000 santos que hay en el cristianismo, sólo 148 se celebran litúrgicamente en toda la Iglesia.

4. Emociones, sentimientos, experiencias y procesos en la religión romana

Hemos visto que, en su afán por comunicarse con la esfera divina, el hombre puede experimentar emociones y sentimientos diferentes y adoptar actitudes y comportamientos también distintos, desde la comunión íntima que no precisa de intermediarios ni manifestaciones exteriorizadas, hasta la praxis cotidiana estrictamente codificada y sustentada por una serie de rituales que pueden convertirse en mecánicos. Precisamente lo que entendemos por *sentimiento religioso* en las sociedades antiguas suele responder a este último tipo de actuación. Así, en el mundo romano, la relación entre los hombres y los dioses constituía casi exclusivamente una práctica ritual que los estudiosos, quizá con un celo excesivo, han querido reducir a la expresión latina *do ut des* ('[te] doy para que me des').

Si la religión romana se define básicamente por ser una praxis ritual, es obvio que ser religioso para un romano era sobre todo cumplir en el momento procedente el acto cultural oportuno de la manera convencionalmente admitida, con el fin de

asegurar, de ese modo, el mantenimiento de la *pax deorum*, es decir, la concordia con los dioses.

Pax deorum

Esta locución recoge la idea de concordia necesaria con los dioses, de equilibrio entre las fuerzas divinas y humanas, y de corrección y respeto hacia la divinidad, conseguida gracias al cumplimiento minucioso y sistemático de todas las prácticas religiosas preceptivas. La ruptura de la paz con los dioses, provocada por un abandono de los deberes religiosos, podía ocasionar grandes desgracias individuales y/o colectivas.

Se ha convertido en un lugar común el hecho de tildar al hombre romano de esencialmente pragmático y poco cuidadoso con todo lo que no podía revertir en su propio beneficio. Aunque esta idea es exagerada, no es falso que la religión romana posee un gran sentido práctico e incluso utilitario. El hombre romano se servía de la religión para satisfacer sus necesidades materiales. Cumplía sus deberes religiosos con la plena esperanza de obtener a cambio lo que pedía. Los dioses requerían la atención y la devoción de sus fieles, quienes esperaban ver recompensadas sus solicitudes. Esta relación de dar y recibir puede sintetizar de manera bastante aproximada el carácter esencial de todas las prácticas religiosas llevadas a cabo por el hombre romano.

Fundamentalmente, desde la óptica de los sentimientos, la religión romana se caracteriza por ser objetiva, es decir, por fundamentarse más en una praxis cultural que en un corpus de creencias dogmáticas o de experiencias emocionales individuales. La religión, como dirán muchos escritores romanos, no hace al hombre mejor, sino que lo ayuda a vivir. Por ello, el pragmatismo romano suele traducirse en un ritualismo hecho de acciones estereotipadas cumplidas mecánicamente.

En Roma, la protección de los dioses y, en consecuencia, su presencia sobrenatural, se dejaba sentir en cualquier parcela de la vida pública y privada. Los romanos eran plenamente conscientes de que, si habían podido vencer a otros pueblos y someterlos a su dominio, era, en buena parte, gracias a la ayuda de las divinidades. En efecto, son muchos los testimonios que vinculan la pujanza romana con el cuidado de los dioses y el cumplimiento estricto de las obligaciones que relacionan al hombre con la esfera divina.

Cualquier acto de la vida privada requería la colaboración y anuencia de la divinidad, a la cual había que invocar de acuerdo con mecanismos bien estable-

cidos. Como bien dice Robert M. Ogilvie, cualquier acción constituía un acto religioso:

“[...] casi todo lo que se hiciera –en teoría al menos– sería un acto religioso que tendría que ir acompañado de las oportunas ceremonias religiosas. Clavar un clavo en un trozo de madera requería no sólo un buen clavo, un buen martillo y una buena coordinación entre la mano y la vista, sino también un ritual eficaz: de otra manera el clavo se podría doblar o la deidad implicada podría hacer que se golpeará el dedo”.

R.M. Ogilvie (1995). *Los romanos y sus dioses* (pág. 32)

Dada su ubicuidad, los dioses también eran copartícipes de las ceremonias de la vida pública. Eran invocados para que los acontecimientos de la esfera política se efectuaran sin problemas, y, además, mediante varias técnicas adivinatorias, se intentaba conocer cuál era su voluntad. La desaprobación divina implicaba la invalidación de las decisiones tomadas o de los actos llevados a cabo.

La presencia divina en la vida cotidiana

En la época más primitiva, los romanos viven entre los dioses: consideran la totalidad del mundo como divino. A falta de un pensamiento especulativo, político o legal, se expresa mediante los dioses cualquier ideal: de la religión, pues, se originan las distintas formas de la actividad intelectual. El pueblo romano, mezclando todo tipo de tradiciones autóctonas con los préstamos de los pueblos vecinos (etruscos, sabinos, etc.), diviniza todas las fuerzas y los elementos que lo rodean, tanto los de la naturaleza como los de la vida familiar.

El concepto de *numen* es fundamental en esta esfera religiosa de los romanos. Así pues, este término designa una fuerza de origen sobrenatural que preside una actividad determinada o una realidad concreta de la vida. En principio se trata de una presencia que se invoca y no tiene una forma definida, si bien esta ausencia de concreción no le quita en absoluto potencia o eficacia. Aunque a veces se han exagerado los aspectos animistas de la religión romana en sus orígenes, es innegable que los *numina* son muestras de una mentalidad religiosa que siente en todas partes la huella de lo divino y de lo misterioso. Por ello, los *numina* son invocados de acuerdo con las necesidades inmediatas de la existencia.

Si tenemos presente que, para los romanos, la divinidad se manifestaba por todas partes y que cada actividad de la vida privada o pública se efectuaba bajo la vigilancia y el amparo de una fuerza específica, entenderemos por qué el número de *numina* no sólo era extraordinariamente elevado, sino que también aumentaba de forma progresiva, en función de las necesidades impuestas por las circunstancias. Por este motivo, en determinados momentos las puertas se abrían a la introducción de dioses foráneos que cubrían necesidades nuevas.

Debemos insistir en que estas voluntades y fuerzas divinas no contaban desde el principio con una representación física concreta. Sólo con el paso del tiempo –y gracias sobre todo a la influencia del antropomorfismo de las divinidades helénicas– muchos *numina* se personificaron, convirtiéndose incluso en algunos de los dioses o diosas más importantes del panteón romano: Saturno, Jano, Júpiter, Marte, Quirino, Neptuno, Vulcano, etc.

Sin embargo, a pesar de su omnipresencia, las divinidades romanas de los orígenes aparecen siempre modestas, familiares, consagradas a las funciones protectoras y satisfechas con sacrificios y libaciones simples: justas y razonables, exigen lo que se les debe, pero desconocen el capricho. Cada hombre, pues, tiene que pagarles su tributo y en eso se fundamenta una *pietas* manifestada privada y públicamente mediante prácticas y celebraciones muy diversas y frecuentadas. Los dioses de la época primitiva no piden otra cosa: no hay que conocerlos ni amarlos, no exigen ningún sentimiento; sólo reclaman regularidad en los ritos y los cultos que les son consagrados.

Ante este ritualismo pragmático y objetivo de la religiosidad romana nos podemos preguntar, con todo el derecho, qué papel tiene para un romano la emoción religiosa. Si bien es difícil llegar a una generalización en este sentido, podemos decir que es muy probable que el hombre romano recoja en el culto el sentimiento que le provoca la existencia de un orden sobrenatural frente al cual, lleno de temor y reverencia, intenta actuar escrupulosamente de acuerdo con las enseñanzas que recibe de la tradición –de la colectividad de la que forma parte–, dejando de lado los planteamientos filosóficos o religiosos de carácter individual. En el campo semántico del término *religio* se mezclan, por lo tanto, conceptos como vínculo con los dioses, reverencia, veneración, respeto, temor, obligación en el cumplimiento de los deberes, escrúpulo, creencia religiosa, y, sobre todo, culto debido.

El *homo religiosus* romano, conducido por el temor que experimenta frente a lo divino, se caracteriza por ser fiel cumplidor de las prácticas que la sociedad ha establecido como necesarias en su relación con la esfera sobrenatural.

Para entender la evolución de los sentimientos y de los procesos religiosos a lo largo de la historia del mundo romano, será necesario tener presente una de las características más sorprendentes de la religión en Roma: el hecho paradójico de que combine conservadurismo con permeabilidad al cambio. Debemos matizar, sin embargo, que se trata de un conservadurismo más de precaución que de convicción, propio de una mentalidad que ve en el mantenimiento del *status quo* una manera de evitar factores de riesgo. El conservadurismo implica en el mundo romano una permanencia casi inalterada de los actos y los rituales litúrgicos, tal vez aún más de lo que es habitual en otras religiones. De forma paralela, la permeabilidad a la

introducción de prácticas y cultos foráneos es otra particularidad de la religión romana derivada de su carácter pragmático. En efecto, por muy conservadora que sea la mentalidad religiosa de los romanos, se muestra en todo momento flexible a la absorción de divinidades o manifestaciones rituales de otros pueblos, siempre que éstas se encuentren sometidas a una codificación, no sean exclusivistas y sirvan para satisfacer necesidades nuevas.

Dado que evita en todo momento la especulación teórica y se interesa sobre todo por las soluciones prácticas a los problemas cotidianos, la religión tradicional romana elude sistemáticamente las cuestiones metafísicas, de manera que no tardará en aparecer la necesidad de buscar en otros ámbitos la respuesta a estos problemas. El papel de la filosofía o la penetración de cultos místéricos y esotéricos se explican a partir de las carencias de la religión tradicional.

A grandes rasgos, podemos considerar que la introducción de los cultos helenísticos y orientales en Roma responde a la crisis de valores que experimentó la sociedad romana desde las postrimerías de la República.

Las traumáticas experiencias políticas vividas por los romanos a lo largo de más de un siglo, la acentuación de los contrastes sociales, el reparto cada vez más desigual de las riquezas y la marginación de la vida pública de importantes colectivos provocaron, entre otras cosas, una pérdida progresiva del sentimiento de formar parte de una colectividad y, por tanto, un individualismo creciente. Como solía hacer, el hombre romano buscó respuestas en su religión y, desolado, se dio cuenta de que ésta había quedado reducida a la categoría de instrumento político. Ante la triste evidencia, muchos romanos decidieron confiar en una serie de religiones y de cultos que les ofrecían la salvación a título individual, con una promesa de inmortalidad.

Con el fin de satisfacer estas nuevas necesidades e inquietudes humanas, llegaron a Roma ciertas divinidades orientales de procedencia diversa. Son, en primer lugar, Cibele, la diosa frigia introducida de manera oficial en el año 205 a.C. por prescripción de los Libros Sibilinos. Asociado a este culto se encuentra el dios Atis, el castrado frigio dedicado exclusivamente a venerar a la diosa, y los *galli*, sacerdotes también castrados encargados del culto de Cibele y protagonistas de unas famosas procesiones. Posteriormente, se añadieron los dioses de la Magna Grecia y de Sicilia, que llenaron de contenido nuevo a las divinidades indígenas: junto a Apolo, más apreciado que Dionisio, el inspirador del culto orgiástico de las bacanales duramente reprimido en el año 186 a.C., aparecen los reflejos de la mística pitagórica y órfica y se difunden las creencias y los mitos griegos por obra de los oráculos, sobre todo por el de Cumas. Procedentes de Egipto vienen Isis, Osiris y Serapis; desde Siria llega

Atargatis, mitad mujer, mitad pez, conocida también como *Dea Syria*. Las legiones del ejército romano desempeñaron un papel decisivo en la introducción del dios persa Mitra, que en época imperial disfrutó de una enorme difusión.

De hecho, la religión romana se muestra, a lo largo de su historia, acogedora de dioses de procedencia extranjera, pero siempre bajo el control de los pontífices, quienes determinan el emplazamiento de sus santuarios, fijan el carácter de su culto y los acomodan a la tradición nacional.

Estos cultos greco-orientales nuevos comparten, en buena parte, una serie de características, relativas tanto a su concepción religiosa como a los rituales adoptados:

- En cuanto al sistema doctrinal, podemos destacar el hecho de que estos cultos creen en la existencia de un dios que muere y resucita; buscan la salvación del individuo, no de la colectividad; postulan la existencia de un alma inmortal; no son excluyentes, es decir, toleran la veneración de otros dioses, y tienen carácter universalista (admiten todas las clases sociales).
- Por lo que respecta al conjunto de prácticas rituales, estas religiones comparten la existencia de ritos de iniciación, a menudo desconocidos a causa de su carácter místico; en la liturgia rememoran la vida, sufrimientos, muerte y resurrección de su dios; favorecen la unión mística entre el fiel y la divinidad mediante banquetes sagrados u otras ceremonias; realizan sus prácticas rituales por la noche o en emplazamientos subterráneos, y además suelen hacer procesiones donde los instrumentos de percusión y, en general, la música estridente son los verdaderos protagonistas.

El cristianismo, otra religión de tipo soteriológico proveniente de Oriente, comparte buena parte de los rasgos rituales y dogmáticos que acabamos de describir, pero tiene como particularidad esencial su carácter exclusivista, derivado del monoteísmo judaico. Las persecuciones oficiales decretadas contra los cristianos se explican jurídicamente como crimen de lesa majestad, en la medida en que las comunidades cristianas rechazaron en todo momento rendir culto de latría a la persona del emperador. Este hecho era interpretado por los no cristianos como un acto de traición a la patria. El cristianismo se impondrá como religión oficial del imperio a finales del siglo IV, e incorporará muchos elementos del bagaje cultural y religioso del paganismo.

El sistema religioso romano se presenta, pues, como una estructura coherente que intenta conservar la tradición sin negarse, por ello, al cambio, es decir, que trata de amoldar el pasado a las nuevas necesidades, y lo hace por medio de procesos y experiencias que, a pesar de su carácter colectivo, ritualista, pragmático y objetivo,

ponen de manifiesto, a medida que el imperio crece y el tiempo va pasando, un fuerte deseo de satisfacer impulsos religiosos individuales.

Todos estos fenómenos suceden, además, en un mundo en evolución constante, un mundo donde, en el marco de la religión y la propaganda oficial, las fronteras entre lo profano y lo sagrado a menudo son manipuladas a fin de acercar los dioses a los hombres o los hombres a los dioses, a veces como pieza central de un gran juego político de mistificación histórica. En Roma, los dioses se hacen hombres y los hombres se convierten en dioses. El destino, el poderoso *fatum*, vela para que eso sea posible sin dramas de ningún tipo, en medio de una notable cohesión de las fuerzas sociales.

Así, en comparación con el pensamiento mítico de los griegos, uno de los aspectos de la religión romana que más llama la atención es la llamada *degradación mítica*, es decir, la ausencia de una mitología romana propiamente dicha. Casi todos los pueblos indoeuropeos se han servido de un conjunto de mitos para explicar el origen del mundo (cosmogonías) o de los dioses (teogonías) y también las causas de las cosas (etiologías). Muchos estudiosos, basándose en el carácter pragmático e incluso rudo de los antiguos romanos, han negado la existencia de mitos en esta civilización. De hecho, convendría matizar bastante esta opinión, que parte de un prejuicio moderno. Ciertamente, los romanos tuvieron sus mitos. A pesar de que no podamos hablar de una mitología romana como conjunto estructurado de narraciones míticas, sí es posible rastrear la presencia de mitos en los relatos de la historia primitiva de Roma.

En Roma, pues, los mitos han sido “historizados”, es decir, han perdido buena parte de su carácter sagrado y han sido incorporados a la seudohistoria nacional. Así, los mitos abandonan la esfera divina y se presentan como episodios históricos protagonizados por hombres.

Del mito a la historia

El mérito de haber inaugurado un sistema de mitología comparada basado en el contraste riguroso de una serie de relaciones entre diferentes pueblos recae sobre todo en el estudioso francés Georges Dumézil. En el marco de sus estudios, Dumézil siguió en la primitiva historia romana el rastro de antiguos mitos comunes al patrimonio de los pueblos indoeuropeos. De su análisis detallado se infiere que los romanos convirtieron en personajes reales, en instituciones concretas o en episodios históricos aquello que, en otros pueblos indoeuropeos, pertenecía a la esfera del mito o de lo sobrenatural. Uno de estos episodios míticos transformados en historia es el famoso combate entre los tres hermanos Horacios (que representaban la ciudad de Roma) y los tres hermanos Curiacios (que lucharon en nombre de la ciudad de Alba Longa). El combate tiene un paralelo claro en la mitología de los pueblos de la India. De la misma

manera, otro episodio de la seudohistoria romana, el de los dos mutilados Horacio Cocles y Mucio Escévola, salvadores de la ciudad de Roma durante el asedio del rey etrusco Porsena, tiene correspondencia con la mitología escandinava, en la que aparecen un dios tuerto y otro dios manco.

Cualquier poder público, especialmente en las sociedades antiguas, además de incluir aspectos institucionales y políticos, se basa en una mística y una ideología que lo legitiman y lo fortalecen. La leyenda y el mito suelen asociarse a la esfera pública y la revisten de un aura misteriosa, incluso divina, que la convierte en inviolable y mágica a ojos del pueblo.

La mística del poder puede manifestarse de muchas maneras, aunque una de las más habituales en que se materializa son, como hemos visto, las llamadas *teologías políticas*. A grandes rasgos, lo que las caracteriza es el establecimiento de un vínculo más o menos directo entre el poder terrenal y el poder sobrenatural. Este vínculo se traduce a menudo en un encumbramiento de la figura del gobernante, es decir, del director de la acción política de un Estado, de aquel que la simboliza.

En estas condiciones, la división teórica y, en principio, clara entre el concepto de *hombre* y el de *dios* puede sin duda llegar a romperse. Roma es un buen ejemplo de ello. A pesar de lo que la prudencia y el buen juicio aconsejaban, con frecuencia la actitud de veneración de los romanos hacia algunos hombres podía desembocar en un enaltecimiento desmesurado del individuo.

Ceremonias como la *ouatio* o el *triumphus*, celebradas después de las victorias militares importantes, elevaban a los protagonistas a la categoría, cuando menos, de héroes. El mismo Cicerón admitía que algunos personajes, por su actuación hacia la colectividad, habían sobrepasado en gran manera la esfera humana y, por lo tanto, merecían honores particulares. Estaba bastante extendida la opinión según la cual los grandes capitostes de la época republicana, como Escipión el Africano, Sila, Pompeyo o Julio César, habían sido investidos de una misión divina. El mismo destino de Roma, como ya sabemos, se vinculaba a la providencia de los dioses.

En este contexto, y si además tenemos presente la política practicada por otros pueblos de la Antigüedad, es lógico que los romanos no se sintieran en absoluto sorprendidos o indignados cuando, de forma progresiva, se impuso oficialmente el culto imperial, es decir, la veneración mística y religiosa del emperador. Un imperio unido debía tener una religión unida, y la divinización del soberano constituía la mejor manera de conseguir la cohesión política y social. Evidentemente, el trasfondo político de este proceso y la debilidad de su valor espiritual saltan a la vista de cualquier observador objetivo, pero también es cierto que este culto nuevo se mostró capaz de suscitar un fervor religioso, vivo y duradero, entre el pueblo romano.

El precedente más inmediato de la deificación de mortales se produjo a raíz del traumático asesinato de Julio César. La plebe, atónita ante la pérdida de su ídolo, arrebató el cadáver y lo quemó en el interior del foro, contraviniendo, de esta manera, las prescripciones legales. La aparición de una estrella, que tuvo lugar durante los días posteriores a su muerte, fue interpretada como una señal de los dioses. Su heredero e hijo adoptivo, Octavio (el futuro Augusto), canalizó el fervor popular en beneficio propio y permitió la erección de un templo consagrado al *diuus Iulius*, en el mismo lugar donde su padre había sido incinerado.

Un culto ambiguo

En vida de Augusto, las primeras muestras de culto imperial tuvieron un carácter intencionadamente ambiguo. Para evitar llamarlo directamente *dios* se utilizaron paráfrasis del tipo *numen Augusti* o *genius Augusti*, en las cuales el uso del genitivo implicaba una vinculación con la esfera divina, pero no una identificación total con ésta. También se añadió el apelativo *Augustus*, denominación del nuevo Príncipe, tanto a los dioses tradicionales (*Mars Augustus*, *Mercurius Augustus*) como a abstracciones divinizadas (*Pietas Augusta*, *Fides Augusta*, *Aeternitas Augusta*). En conjunto, no eran sino maneras de camuflar una realidad que acabó por imponerse.

Ahora bien, las primeras muestras de devoción religiosa hacia el primer emperador, Augusto, tuvieron lugar cuando éste todavía estaba vivo en las provincias romanas de Oriente (algo completamente lógico si consideramos que los pueblos helenísticos tributaban honores divinos a sus monarcas). En las ciudades de Asia Menor se erigieron, pues, los primeros templos dedicados al emperador. En otros lugares, para evitar herir susceptibilidades, los primeros pasos del culto imperial fueron llevados a cabo tímidamente, y el Estado procuró que la veneración a la persona del gobernante se asociara siempre al nombre de Roma o a su *Genius* protector.

El primer gran hito que rompió definitivamente la ambigüedad en que se movían los parámetros de la veneración a la figura imperial fue la muerte de Augusto (en el año 14 d.C.), y su consiguiente apoteosis decretada por el Senado, que no daba lugar a ningún tipo de duda: el emperador muerto se había convertido en un dios y era preciso, en consecuencia, rendirle culto.

La apoteosis o divinización de los emperadores

Se conoce con el nombre de *apoteosis* o *consecratio in forma deorum* el rito en virtud del cual se produce la deificación de un mortal, concretamente del emperador o de algún miembro de su familia. Se trata de una ceremonia solemne, de carácter oficial, decretada por el heredero o por el Senado. Cuando el emperador moría, los rituales que le eran consagrados no diferían de las prácticas habituales en un funeral roma-

no, pero, como es lógico, la importancia del personaje se ponía de manifiesto en la brillantez y la pompa de la ceremonia. Una imagen del emperador, adornada con insignias militares, era conducida en procesión solemne desde el foro, donde tenía lugar la alabanza fúnebre (*laudatio funebris*), hasta el Campo de Marte, donde se había instalado la pira funeraria. Una vez allí, los soldados protagonizaban una carrera ritual (*decursio*) a su alrededor. El momento culminante del acto llegaba cuando se encendía la pira y alguien aseguraba que había visto un águila que alzaba el vuelo, atributo de Júpiter que simbolizaba el carácter sagrado del emperador muerto. De forma automática, éste quedaba divinizado y se instauraba oficialmente su culto.

Una vez consolidado el poder imperial de la mano de los emperadores de la dinastía julioclaudia, el culto al soberano fue objeto de una reglamentación oficial que tuvo como resultado la institucionalización de unos rituales y el nombramiento de unos agentes que los practicaban. Para atender a las nuevas necesidades, se crearon varios colegios sacerdotales dedicados exclusivamente a velar por el culto del emperador divinizado. Ahora bien, la evolución del culto imperial está estrechamente vinculada a la actitud personal de cada emperador con respecto al poder. La brillantez y la importancia de un reinado determinado a menudo se encuentran asociadas a manifestaciones oficiales de devoción hacia la figura del emperador. Sin embargo, por norma general, se esperaba la muerte del soberano para llevar a cabo la divinización oficial, aunque en vida podía recibir honores propios de los dioses.

Paradójicamente, el emperador Augusto sustituyó la *pietas* popular por una religión eminentemente política entre el pueblo. Después de él, a medida que progresó el espíritu romano, el pensamiento religioso se debilitó, quedando vacío de contenido. Las formas divinas subsistieron en el interior de los templos, con el sustento no de la piedad primitiva, sino de la ciudad, símbolo más político que religioso, que se erigía paralelo y opuesto a la nueva religión de los cristianos. De hecho, este vínculo constante entre los asuntos políticos y los religiosos no tardó en suscitar, como ya hemos apuntado, una reflexión sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En este sentido, es interesante una teología del imperio cristiano que toma forma desde Constantino y que fue elaborada por Eusebio de Cesarea, historiador, filósofo, rector y obispo oriental. La teología en cuestión identificaba el Imperio Romano con el reino de Dios. El cristianismo monoteísta se convertirá, pues, en una forma nueva de religiosidad que también será instrumentalizada por el poder. La teología política de Constantino tiene que considerarse un acto verdaderamente novedoso, inteligente y revolucionario, en la medida en que integra la misión de Jesucristo en el mundo romano.

A partir de entonces, Cristo, y no los dioses paganos, será el autor de la grandeza de Roma. El dios de los cristianos supervisará personalmente las victorias de la *urbs aeterna*. El cristianismo quedará absorbido en la *romanitas* y los fines de la religión seguirán identificándose con los del Estado: los ideales de la cristiandad llegarán a coincidir plenamente con el etnocentrismo romano.

Conclusiones

Hablar del agua como elemento religioso implica entender una serie de capacidades mentales susceptibles de relacionar dos ámbitos que aparentemente parecen estar disociados: por un lado, la esfera cosmológica, natural, física y/o química; por otro, la esfera simbólica, espiritual, religiosa y/o mágica. Desde esta perspectiva unitaria, las significaciones simbólicas religiosas del agua pueden reducirse a cuatro manifestaciones dominantes: el agua como fuente de vida, el agua como instrumento de purificación y de expiación, el agua como símbolo de regeneración física y espiritual, y el agua como centro de procesos y de experiencias. Estos tópicos, relacionados entre sí, ya están presentes en las tradiciones más antiguas y se combinan muy diversamente a lo largo de las vivencias religiosas en que se implican tanto los individuos, como las comunidades.

Reflexionar sobre emociones y sentimientos religiosos es entrar, de la mano de la Psicología, en el terreno resbaladizo y delicado de la afectividad, entendida, al mismo tiempo, como capacidad natural del individuo y como artefacto cultural, en la medida en que las relaciones de cada persona con la realidad circundante son determinantes en su manera de experimentar los afectos. El vínculo que se establece entre sentimiento y religión no es unidireccional. Así, por una parte, los estados emocionales acostumbra a desencadenar comportamientos religiosos y, por otra, cualquier religión hace posibles experiencias, vivencias o procesos que sólo adquieren significado completo dentro de la órbita de las emociones.

El interés por el estudio de las experiencias y de los procesos religiosos se empezó a difundir sobre todo a partir de 1902, año de la publicación de la obra de William James *Las variedades de la experiencia religiosa*. No obstante, la interpretación de las doctrinas y de los conceptos religiosos en términos de experiencia individual se remonta como mínimo a la mística española del siglo XVI y a la época de los reformadores protestantes.

Si nos ceñimos a la idea de experiencia como simple registro pasivo de los datos proporcionados por los sentidos, podríamos incluso dudar de la existencia de muchas experiencias religiosas. Se impone, por lo tanto, entender la experiencia como

concepto más extenso que incluye dimensiones significativas situadas más allá de lo externo o sensible. Así, cualquier experiencia religiosa suele ser una vivencia de tipo interno o psicológico y significa un encuentro o una intuición de encuentro con lo divino o con todo lo que se relaciona con esa esfera. Una experiencia religiosa puede definirse también como proceso, en la medida en que el individuo no suele vivirla automática o inmediatamente, sino que la alcanza sólo después de haber pasado por una serie de fenómenos, estados o formas que lo transforman.

Aunque tradicionalmente se admite el valor heurístico de la dicotomía sagrado/profano, como polo fundamental en torno al cual la religión organiza toda la realidad, para muchas personas lo invisible, sobrenatural o divino mantiene una relación tan estrecha con las cosas y el universo profanos que a menudo lo *tremendum*, *ominosum* o *mirum* puede hacer, por analogía, su aparición en seres, objetos o acontecimientos del mundo natural. El hombre, en tal caso, nota una presencia sobrenatural en una parte de lo que le rodea. De esta manera, muchos individuos tienen el objeto de su creencia no en forma de simples concepciones o abstracciones que su intelecto acepta como verdaderas, sino en forma de realidades casi sensibles que perciben directamente.

Poder acceder a la divinidad, experimentar el absoluto y fundirse con él son deseos presentes en muchos procesos religiosos que comportan experiencias personales o colectivas basadas en técnicas y en disposiciones anímicas diversas. Las vivencias que han adquirido mayor importancia en la expresión religiosa de los individuos o de las comunidades a la hora de encontrar caminos de acceso hacia lo divino son la iniciación, la conversión, la experiencia mística, la posesión y la revelación.

En algunas ocasiones la distinción entre profano y sagrado también se desvanece cuando, en una sociedad, un individuo, por diversas razones, detenta unos poderes tan extraordinarios que ejercen sobre su entorno una influencia parecida a la de los dioses y que, por extensión, pueden hacer que aparezca a ojos de los demás como un ser divino. En estos casos, el hombre se diviniza. No obstante, también lo divino se puede humanizar. Las implicaciones históricas de estas mutaciones de naturaleza no pueden obviarse, dado que han ejercido un papel fundamental en muchas religiones. A medio camino entre ambas naturalezas encontraríamos la condición propia de héroes y de santos.

La religión romana, dado su campo de acción extraordinariamente dilatado tanto en el espacio como en el tiempo, constituye un buen ejemplo, por una parte, para analizar la evolución que experimentan las emociones y los sentimientos en la concepción de lo divino o en el camino que conduce a esa esfera; por la otra, para

estudiar las experiencias y los procesos religiosos en contacto con una realidad que cambia según el lugar y el momento históricos. El sistema religioso romano se presenta, pese a todo, como una estructura coherente que intenta conservar la tradición sin negarse por ello al cambio, es decir, que trata de adecuar el pasado a las nuevas necesidades por medio de procesos y de experiencias que, a pesar de su carácter colectivo, ritualista, pragmático y objetivo, ponen de relieve, a medida que el imperio crece y el tiempo va pasando, un fuerte deseo de satisfacer impulsos religiosos individuales. Un mundo nuevo se construye sobre raíces antiguas, y la religión, lejos de ser una tesela más de este inmenso mosaico, constituye su emblema central, tanto en la vida pública como en el ámbito privado.

Capítulo VI

El agente humano ***La dimensión socioinstitucional*** ***de la religión***

Jaume Vallverdú

En este capítulo se pretende presentar al agente humano (*anthropos*) como fuente de experiencia, agrupación y actividad religiosa, así como la dimensión socioinstitucional de la religión, tanto en lo que concierne a los aspectos colectivos y estructuras tradicionales como a las nuevas formas espirituales contemporáneas y a las percepciones, discursos y conflictos relacionados con la oferta religiosa y los procesos de competencia simbólica.

Los dos primeros apartados abordan, por una parte, la organización comunitaria e institucional de la práctica religiosa y, por otra, algunas de las figuras que culturalmente la encabezan o representan como autoridades carismáticas o especialistas religiosos.

La segunda parte del capítulo empieza con un análisis resumido del pluralismo y la diversidad religiosa de la modernidad, que se manifiesta en forma de una multioferta y de una multidemanda espiritual esencialmente individualizada, pragmática, dinámica y cambiante. Posteriormente, continúa con las controversias surgidas en torno a las minorías religiosas contemporáneas –a menudo estigmatizadas como sectas– y con un marco teórico explicativo de la problemática que plantea la “disolución del fenómeno religioso” en las sociedades complejas. En un punto final se presenta el caso concreto del movimiento Hare Krishna, con el fin de dar contenido etnográfico a la estructura teórica y conceptual desarrollada.

1. La experiencia religiosa. De la comunidad espontánea a la estructura institucional

1.1. Ferdinand Tönnies y el estudio de la comunidad

En el año 1887, Ferdinand Tönnies publicó *Comunidad y asociación*, obra que desde entonces se ha convertido en un clásico del pensamiento sociológico. Tönnies consideraba la *comunidad* (*Gemeinschaft*) como aquella forma de asociación basada fundamentalmente en el afecto y la emoción, y la asociación o *sociedad* (*Gesellschaft*), como una entidad basada en la razón y la instrumentalidad.¹

En el seno de la comunidad, las relaciones sociales se buscan –según el autor– como un fin en sí mismo y son el resultado de una voluntad “natural” de base afectiva y de la experiencia compartida. En la asociación, en cambio, la motivación social surge de una iniciativa racional y deliberada que da lugar a relaciones consensuales o contractuales, las cuales son sólo un medio para alcanzar otros fines o intereses. Entre estos dos “tipos puros” de agregación social, Tönnies se decanta a favor de las agrupaciones comunitarias, y atribuye a las societarias un carácter disolvente perjudicial para los individuos.

La *Gemeinschaft*, en particular, incluye tres tipos de organización social:

- 1) La vida en familia, vinculada a la armonía y los sentimientos personales en su seno. Su agente de control es el pueblo (*Quierek*).
- 2) La vida rural de aldea, vinculada a las tradiciones y las costumbres. La persona participa de ella intensamente. En este caso, el verdadero agente de control es la comunidad.
- 3) La vida de la ciudad, relacionada con la religión, y en la que el ser humano toma parte con plena conciencia. Su agente de control es la Iglesia.

Así pues, las formas externas de la vida en comunidad, representadas por la voluntad natural y la *Gemeinschaft*, se diferencian en casa, aldea y ciudad. Tönnies cree que éstos son los tipos duraderos de la vida real e histórica.

1. Esta distinción entre comunidad y asociación enlaza con la contraposición entre dos periodos en la historia de los grandes sistemas de cultura: un periodo de *Gesellschaft* sigue a un periodo de *Gemeinschaft*. La *Gemeinschaft* se caracteriza por la voluntad social en forma de armonía, tradiciones, costumbres y religión; la *Gesellschaft*, por la voluntad social como transacción, legislación y opinión pública.

En sentido amplio, el autor distinguió tres formas básicas de comunidad: la comunidad de sangre, de base biológica (familia, clan, tribu, etc.), la comunidad de lugar o localidad, basada en la vecindad (aldeas, ámbitos rurales, barrios) y la comunidad de espíritu, fundamentada en la amistad, los sentimientos o el espíritu propiamente dicho. En este último caso, los intereses compartidos, las relaciones estrechas y el sentido de identidad como agrupación diferencial (nosotros) encuentran expresión en pueblos pequeños, en la “comunidad nacional” o, precisamente, en los grupos religiosos o sectarios.

“La comunidad de sangre, que denota unidad de ser, se desarrolla y diferencia dentro de la localidad, que se basa en un hábitat común. Una diferenciación más aguda conduce a la comunidad de espíritu, que sólo entraña cooperación y acción coordinada hacia una meta común. Se puede concebir la de localidad como una comunidad de vida física, del mismo modo que la comunidad espiritual expresa una comunidad de vida mental. En conjunción con los otros, este último tipo de comunidad representa la forma de comunidad verdaderamente humana y suprema.”

F. Tönnies (1979). *Comunidad y asociación* (pág. 39)

La necesidad de búsqueda y construcción de la “comunidad” ha sido un elemento recurrente en las distintas culturas y sociedades. Además, no hace falta decir que la experiencia de comunidad es un elemento nuclear en el análisis de los fenómenos y comportamientos religiosos. De hecho, acabamos de ver que Ferdinand Tönnies presentaba la comunidad religiosa como una comunidad ideal, especialmente si en la práctica se dan también las condiciones teóricas entendidas como ideales. Por definición, la comunidad religiosa es un ámbito donde se expresan, articulan y conducen empíricamente las más diversas actividades rituales y simbólicas, las voluntades, emociones y sentimientos devocionales más intensos, donde se vertebra la organización jerárquica, se establecen y se exteriorizan los momentos de plegaria y contemplación, de alabanza o invocación, etc.

Podríamos decir, pues, que la comunidad religiosa es el ámbito de la inmersión y la motivación espiritual por excelencia. Y al mismo tiempo, un espacio en el cual puede manifestarse la comunión de intereses en torno a una visión del mundo, una doctrina, una norma y unos signos de identidad que estimulan la cohesión y unidad de propósitos conjuntamente con la vivencia de fe y las expectativas de realización individuales.

Dentro de la tradición sociológica clásica, y siguiendo la línea de Tönnies, encontramos a Emile Durkheim. Si el primero describió la transición entre comunidad y asociación, Durkheim dicotomiza estos dos tipos: la *solidaridad mecánica*,

que es una sociedad esencialmente igualitaria y de estrechos vínculos interpersonales, y la *solidaridad orgánica*, que está fundamentada en la integración de la diferencia dentro de un complejo colaborador y armonioso.

En la teoría de la integración social la solidaridad mecánica es la integración de las partes del cuerpo social mediante unos valores y creencias comunes que constituyen una conciencia colectiva que permite a las personas y los grupos cooperar de manera provechosa. La solidaridad orgánica, por otra parte, representa la integración por medio de la interdependencia de las partes: entre éstas hay una reciprocidad de servicios, al igual que entre las partes de un organismo.

Lo que Durkheim describe con un tipo y otro de solidaridad son dos tendencias contrastivas dentro de la sociedad en un momento histórico determinado, no dos sociedades o una misma sociedad en dos épocas históricas. La solidaridad mecánica persiste en las sociedades en que también se manifiesta el organicismo. Y si se acepta la asociación convencional –pero no exclusiva– de comunidad con solidaridad mecánica, puede concluirse que la comunidad persiste dentro de las formaciones sociales en proceso de desarrollo y cambio, tal como las describen Durkheim y Weber. En este sentido, implicación en la comunidad e implicación en relaciones no comunales son dos formas de la vida social diferentes pero complementarias, opciones compatibles históricamente.

Por otro lado, para Durkheim, lo colectivo o comunitario es el caso tipo de lo sagrado. Este autor imagina que este tipo existe por encima y más allá de los integrantes individuales: atemporal, englobador, vital, emocionalmente poderoso, que suscita un fuerte compromiso y da a sus miembros un sentido de valor trascendente. “En la medida en que se participa de la sociedad –afirma Durkheim– el hombre se supera naturalmente a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa.”

Otorga, pues, una prioridad absoluta a la experiencia de inmersión en la comunidad suprapersonal. Para él, el principio creativo consiste en la participación común en rituales intensos y despersonalizadores de lo sagrado, que sirven para integrar a todos los miembros en una unidad. El grupo ritual se convierte, así, en el arquetipo de la Iglesia.

En la tradición clásica, la comunidad (tratada como una cualidad de la vida social) se asocia con el pasado, es un anacronismo del presente bastante atenuado y en franca decadencia. Esta perspectiva se desarrollará después en la tradición de sociología y antropología conocida como Escuela de Chicago. Basada inicialmente en los estudios urbanos pioneros de Robert Park, Ernest Burgess y por último Louis Wirth, esta escuela produce un corpus importante de etnografía urbana y una com-

paración antropológica consistente de la vida rural y urbana, primero en los trabajos de Robert Redfield y, posteriormente, en los de Horace Miner, Oscar Lewis y otros.

Estos autores utilizaron la dicotomía de Durkheim como un paradigma en sus distinciones entre sociedades rurales y urbanas, aunque olvidaron la complementariedad anteriormente mencionada. Por oposición al arquetipo urbano, la comunidad se caracteriza por lo personalista, tradicional, familiar, estable, religioso, etc. Se trata de una serie de cualidades que se pierden –según los representantes de la Escuela de Chicago– a medida que se avanza en el *continuum* en dirección al polo de la sociedad urbana, compleja, diversificada, impersonal, fragmentada, etc. En la ciudad, los vestigios de comunidad se revelan sólo en el ámbito de la vecindad. El antiguo comunitarismo de la vida rural se ve roto por la división del trabajo especializado y sustituido por una solidaridad basada en una interdependencia más funcional que sentimental.

En los autores de Chicago se hace patente, en definitiva, la poca fidelidad a la “oposición complementaria” que se infiere de las tesis durkheimianas, en el sentido de que se remarca la transición entre ambos tipos de solidaridad –mecánica y orgánica– como un proceso inexorable de cambio que las hace históricamente incompatibles. El determinismo estructural de esta escuela tiende a marginar la posibilidad de la comunidad en el seno de la sociedad. Sin embargo, en realidad, la historia de la acción comunitaria tiende a indicarnos que la gente proyecta sus identidades y fundamenta sus orientaciones vitales entre las relaciones que le son simbólicamente apropiadas o ajustadas –definiendo en el proceso unos contornos comunitarios específicos–, antes que en relación con un abstracto sentido de identidad.

Bajo esta óptica, Anthony P. Cohen se distancia de la búsqueda de definiciones estructurales de la comunidad –es decir, de su descripción y definición objetiva desde un punto de vista externo–, y trata de capturar la experiencia de los miembros, penetrar en la estructura, en la dimensión simbólica de la comunidad, la que finalmente proporciona significados e identidad a sus participantes.

Cohen parte del cuestionamiento de los principales mitos sobre la comunidad derivados de la tradición clásica y de la Escuela de Chicago –la simplicidad y los vínculos “cara a cara”, el igualitarismo y la “inevitable conformidad” o eclipse de la comunidad por influencia de la “superior” cultura urbana (Robert Park, por ejemplo, considera que la ciudad es el hábitat natural del hombre civilizado). El objetivo principal de Cohen es ver cómo la comunidad se construye simbólicamente,

como un sistema de valores, normas y códigos morales que proporcionan un sentido de identidad a sus miembros, dentro de un conjunto bien delimitado.

El énfasis, pues, recae en el significado, que trata de demostrar la centralidad de la dimensión simbólica de la comunidad como característica definidora. Se toma como punto de partida la cultura antes que la estructura. La comunidad se entiende como un constructo simbólico o mental antes que estructural. En la búsqueda de la comprensión del fenómeno comunitario, tenemos que fijarnos –según Cohen– en las relaciones sociales que lo constituyen como depósito de significados para los miembros, y no como un conjunto de vínculos o nexos mecánicos. La comunidad, concluye, existe en la mente de sus miembros. Por extensión, la particularidad de las comunidades y, por tanto, la realidad de sus límites o contornos, también están vinculadas a la mente, a los significados que la gente les da, y no a sus formas estructurales.

Finalmente, para el autor, el repertorio simbólico de la comunidad proporciona el ámbito dentro del cual puede reconocerse la individualidad. Continuamente transforma la realidad de la diferencia en la apariencia de similitud, con tal eficacia que la gente puede identificar a la comunidad con integridad ideológica. La comunidad une a los individuos en la oposición de unos con otros y con los exteriores. Así es como se constituyen y hacen realidad sus mismos límites definidores. Estos límites consisten esencialmente en inventar significados distintivos dentro del discurso social de la comunidad. Proporcionan a la gente un referente para sus identidades personales, y se expresan y refuerzan por medio de la presentación de estas identidades en la vida social.

1.2. Victor Turner: la *communitas* existencial y normativa

El concepto de *communitas* existencial de Victor Turner es de alguna manera simétrico al de *Gemeinschaft* de Tönnies, y más aún en la mencionada comunidad de espíritu (por referencia a los grupos religiosos), que implica la cooperación y la acción coordinada hacia una meta común y en la que el lazo unificador viene representado por los lugares sagrados y las deidades a que se rinde culto.

La *communitas*, tal y como la definió Turner, es el modelo de interacción humana caracterizado por los vínculos de solidaridad, la vida comunal intensa, la relación igualitaria, la espontaneidad en el trato y el compañerismo. Se trata de un modelo enfrentado a su contrario, la *estructura*, y sintetizado como vínculo humano esencial o modelo de vida en común en busca de una utopía. Ahora bien, la *com-*

munitas, según este autor, está predestinada a convertirse en estructura, es decir, en una situación antagónica asociada a una nomenclatura, al estatus, a la propiedad y a la desigualdad.

La estructura presenta la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico. La *communitas* representa a la comunidad humana, o incluso la comunión, sin estructurar o estructurada de forma rudimentaria, y relativamente indiferenciada o igualitaria.

Características opuestas de la *communitas* y de la estructura

Justamente, parece adecuado precisar aquí el esquema de oposiciones binarias que establece Victor Turner para distinguir las propiedades de la liminaridad vinculada a la *communitas* del sistema de estatus propio de la estructura:

Transición	Estado
Totalidad	Parcialidad
Homogeneidad	Heterogeneidad
<i>Communitas</i>	Estructura
Igualdad	Desigualdad
Anonimato	Sistemas de nomenclatura
Ausencia de propiedad	Propiedad
Ausencia de estatus	Estatus
Desnudez o vestido uniforme	Distinciones en el vestir
Continencia sexual	Sexualidad
Minimización de las distinciones de sexo	Maximización de las distinciones de sexo
Ausencia de jerarquía	Distinciones de jerarquía
Humildad	Orgullo legítimo de la posición
Despreocupación por la apariencia personal	Cuidado de la apariencia personal
Inexistencia de distinciones basadas en la riqueza	Distinciones basadas en la riqueza
Falta de egoísmo	Egoísmo
Obediencia total	Obediencia sólo a las jerarquías superiores
Sagrado	Secular

Instrucción sagrada	Conocimientos técnicos
Silencio	Habla
Suspensión de los derechos y obligaciones de parentesco	Derechos y obligaciones de parentesco
Referencia constante a poderes místicos	Referencia intermitente a poderes místicos
Necedad	Sagacidad
Sencillez	Complejidad
Aceptación del dolor y el sufrimiento	Evitación del dolor y el sufrimiento
Heteronimia	Grados de autonomía

En efecto, con la evolución hacia la estructura normativa y el sistema de estatus, la comunidad espontánea y diversificada en que “los individuos permanecen unidos a pesar de todos los factores que tienden a separarlos” (en términos de Tönnies) da paso a la comunidad rutinaria, burocratizada y homogeneizada. Esta última es análoga a la *Gesellschaft* (asociación o sociedad), en la cual los sujetos permanecen “esencialmente separados a pesar de los factores que tienden a unificarlos” y donde, por lo tanto, es necesario reajustar las bases sobre las que se pretende erigir la utopía colectiva.

Así pues, si seguimos a Turner, tendríamos que la *communitas* normativa, con el paso del tiempo, llega a tener la necesidad de movilizar y organizar los recursos y el imperativo de ejercer el control social sobre los miembros para conseguir los fines propuestos. Dicho con otras palabras, aparece cuando la *communitas* existencial se transforma en un sistema social duradero, en estructura institucionalizada, como resultado de un proceso de rutinización, que afecta ya no sólo al carisma, sino también a los primeros discípulos y seguidores. Este contraste entre la estructura (asociativa) y la antiestructura (comunitaria) queda bien reflejado en las siguientes argumentaciones del autor:

“[...] La espontaneidad y la inmediatez de la *communitas* –en oposición al carácter jurídico-político de la estructura– rara vez puede mantenerse durante largo tiempo, y la misma *communitas* desarrolla pronto una estructura en la que las relaciones libres entre los individuos acaban por convertirse en relaciones, regidas por la norma, entre personas sociales.”

“[...] la exageración de la *communitas* en determinados movimientos religiosos o políticos de tipo nivelador puede ir seguida sin tardanza de despotismo, burocracia desmesurada u otras modalidades de esclerosis de la estructura. Esto se debe al hecho de que, al igual que los neófitos en las cabañas de iniciación africanas, los frailes benedictinos o los miembros de los movimientos milenaristas, quienes viven en co-

munidad parecen precisar más tarde o más temprano, una autoridad con plenos poderes, ya se trate de una serie de mandamientos religiosos, un líder inspirado por la divinidad o un dictador. Las *communitas* no pueden darse en solitario si quieren satisfacerse debidamente las necesidades materiales y organizativas de los seres humanos; la maximización de la *communitas* provoca una maximización de la estructura, lo que a su vez produce enfrentamientos revolucionarios que pretenden conseguir una *communitas* renovada.”

V. Turner (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (págs. 138 y 135)

Los proyectos orientados a “conseguir una *communitas* renovada” hacen referencia a las innovaciones y escisiones sectarias e inconformistas, que reclaman un retorno a la pureza del mensaje espiritual original o bien tratan de implantar otro que consideran más auténtico o el verdadero. De hecho, el papel de muchas minorías o heterodoxias religiosas a lo largo de la historia y en los distintos contextos socioculturales refleja muy bien la dialéctica o confrontación (ideológica y simbólica) con el orden institucional hegemónico y establecido vinculado a las estructuras de poder político y económico, en las cuales suelen implicarse las religiones tradicionales y las iglesias oficiales.

En lo que a esto respecta, Victor Turner no sólo planteaba esta transformación gradual de las *communitas* espontáneas, ya sea en estructura institucionalizada o en rutina, a menudo en forma de un ritual “estereotipado y selectivo”, sino que también se refería concretamente a la calidad liminar de los movimientos religiosos entusiastas “aparecidos para sustituir los modelos de organización social tradicionales” y reafirmadores de la *communitas* dentro de la estructura:

“La religión y el ritual, como todos saben, a menudo sostienen la legitimidad de los sistemas social y político o aportan símbolos con los que se expresa ritualmente esta legitimidad; así que, cuando la legitimidad de las relaciones sociales cardinales se impugna, el sistema simbólico ritual, que intenta reforzar estas relaciones, ya no convence. Es en este limbo de la estructura que los movimientos religiosos, guiados por profetas carismáticos, reafirman poderosamente los valores de la *communitas*; a menudo lo hacen de manera extrema y antinómica”.

V. Turner (1992). “Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *communitas*” (págs. 528-529)

En general, pues, el campo religioso se convierte en una plataforma inmejorable para ejemplarizar los planteamientos teóricos precitados. Uno de los aspectos más relevantes es aquel que hace referencia a los procesos de alteración de estatus en situación comunitaria. Y aún más concretamente, a la simboliza-

ción de la *communitas* normativa en categorías, grupos, tipos o individuos estructuralmente inferiores, o que adoptan los atributos del desfavorecido desde un punto de vista estructural, con el fin de alcanzar o reencontrar la genuina *communitas*.

De hecho, cuando el autor, en otro de sus trabajos, examina el periodo marginal del rito de paso, también remarca la importancia que tiene para las personas liminares prescindir de propiedades, estatus estructural, privilegios, placeres materiales en general y a menudo incluso de la vestimenta propia, para llegar a una condición prototípica de pobreza sagrada. Esta condición se corresponde con la ambigüedad característica de los individuos que están críticamente situados en la etapa liminar o transicional (“entre una cosa y otra”, “entre y justo en medio de” todas las coordenadas de la clasificación estructural).

La desposesión y nivelación rituales conducen, pues, desde esta perspectiva, a los atributos permanentes o eventualmente sagrados de estatus o posiciones inferiores, vinculados a los estados o valores de pobreza, austeridad, humildad, abnegación, sumisión y disciplina que idealmente deben estar presentes en la vida religiosa monástica o en comunidad.

Los ritos de paso y sus etapas

Los ritos de paso, de transición o *de passage* se definen como aquellos rituales complejos relacionados con cambios en el estado del individuo, como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte. En la teoría original de Van Gennep, siguen una secuencia de tres fases: separación (ritos de separación o preliminares), margen o *limen* (ritos de margen o liminares) y agregación (ritos de agregación o posliminares). La primera supone una conducta simbólica que significa la separación del grupo o el individuo de la situación que ocupaba anteriormente dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales. Durante el periodo liminar, el estado del sujeto del rito llega a ser esencialmente ambiguo, indeterminado, contaminante y situado fuera de todas las clasificaciones de tipo estructural y cultural. Es la paradoja personificada, una confusión de todas las categorías habituales: deja de ser, pero todavía no es. En la fase de agregación, el paso ritual se consuma. El sujeto alcanza un estado nuevo, y por este motivo adquiere una serie de derechos y obligaciones de tipo “estructural”.

Sin embargo, Turner nos habla al mismo tiempo de los procesos de elevación de estatus en la *communitas* normativa. Es decir, del tránsito que simboliza la misma pobreza sagrada liminar, desde el estatus inferior adquirido en el momento de la incorporación o agregación ritual al estatus superior como miembro formalmente iniciado en la comunidad, con todos los privilegios y deberes que le son inherentes.

La rendición voluntaria a la norma y la satisfacción de las demandas institucionales de compromiso y lealtad suelen ser elementos básicos de las comunidades y

congregaciones religiosas que responden al modelo de *communitas* normativa, junto con el mantenimiento de la conducta moral y ceremonial marcada por el dogma bajo el que los individuos se resocializan, y la asunción de determinadas tareas, servicios o responsabilidades que fortalezcan y consoliden el mérito espiritual. Al mismo tiempo, los mecanismos de motivación y control social internos se destinarán fundamentalmente a limitar y sancionar las posibles desviaciones de los cánones regulativos y a estimular el sentido de identificación y pertenencia.

Asimismo, es ampliamente conocido que la institucionalización de la liminaria ha sido definida y señalada con fuerza en los estados monásticos y mendicantes de las grandes religiones universales. Y también en un sentido similar, Erving Goffman mencionó los procesos de desprendimiento y nivelación que se dan en muchas instituciones totales y voraces, entre las cuales incluye los monasterios o los conventos. Las tendencias absorbentes y exclusivistas son otra característica de estos modelos organizativos basados en la estrecha vida comunal.

Las instituciones totales y voraces

Estas instituciones se caracterizan por una tendencia absorbente y exclusivista, simbolizada, en el primer caso, “por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambre de púa, acantilados, ríos, bosques o pantanos” (Goffman, 1988, pág. 18).

Las instituciones voraces, por su parte, demandan la adhesión absoluta y el máximo compromiso, y “aunque en algunos casos recurren al aislamiento físico, suelen utilizar principalmente mecanismos de otra clase para separar a los miembros de los extraños, y se limitan a erigir barreras simbólicas entre ellos” (Coser, 1978, pág. 15).

1.3. La contracultura y las comunidades utópicas

En el marco de la dimensión histórica y cultural del impulso o el espíritu comunitario, encontramos un ejemplo muy claro del sentido afirmativo e integrador que puede caracterizar a la comunidad en el mundo contemporáneo occidental. Nos referimos al desarrollo de los movimientos utópicos y ecologistas de la década de los sesenta y principios de los setenta. Se trata de unos movimientos estrechamente vinculados a los amplios procesos de cambio social e ideológicos generados por la contracultura.

El movimiento contracultural

La contracultura es el movimiento juvenil de las décadas de los sesenta y setenta en protesta contra el orden tecnocrático y los valores materialistas dominantes en las sociedades occidentales de la época. Supone un conjunto de creencias contrario a las bases de la cultura establecida y lleva a la búsqueda de alternativas culturales, sociales y existenciales de orientación comunal, ecológica, pacifista, sensorial y autárquica.

Las transformaciones de las décadas de los sesenta y setenta afectaron plenamente al fenómeno religioso con la aparición y multiplicación de nuevas formas de espiritualidad (relacionadas, sobre todo, con filosofías y prácticas orientales) y comunidades religiosas, que trataban de dar respuesta a las inquietudes personales, deseos de autorrealización y búsquedas de planos nuevos de conciencia de muchos jóvenes disconformes de la época.

Como bien se sabe, el ideario contracultural se relacionó, desde sus orígenes, con el deseo de vivir en una unidad colectiva donde perdurasen la cohesión, la cooperación y los lazos de fraternidad y solidaridad. Estos valores, compartidos por la generación *beat* y posteriormente por el movimiento *hippy*, hicieron que muchos jóvenes de la época se apartasen (o “automarginasen”) del orden social convencional y, en un esfuerzo por experimentar la comunidad, se adhirieran a movimientos ideológicos de pretensiones universales o a pequeños grupos de “renuncia” vistos como modelos comunales alternativos al sistema tecnocrático dominante, al *Establishment* y a instituciones tradicionales claves como por ejemplo la familia.

La realización de la utopía contracultural implica un retorno a la vida rural y a la madre naturaleza, con un fuerte componente de compromiso ideológico. Así, la elección de una utopía como paraíso proyectado llevó a muchos jóvenes contraculturales a imitar el utopismo libertario de Owen, Fourier, Cabet, etc. en comunas y granjas, a partir de la creencia básica en la bondad natural del hombre rousseauniana. En este sentido, destaca la búsqueda de un espacio modélico para canalizar la protesta más o menos activa contra el “racionalizador” y “deshumanizado” sistema tecnocrático, y donde queden satisfechas muchas necesidades fundamentales como el amor, la subsistencia, la autorrealización, la fraternidad, etc.

Uno de los resultados más significativos de la nueva coyuntura histórica y sociocultural fue, sin duda, la aparición del gran “supermercado espiritual” (como lo denominó Robert Greenfield) de innovaciones e importaciones religiosas, mayoritariamente de origen oriental. En el proceso de desarrollo y expansión, estos “nuevos movimientos religiosos” dejaron la huella de un fuerte espíritu comunitario y articularon estilos de vida y práctica religiosa orientados hacia la

trascendencia y la autorrealización fuera de los cánones convencionales. La comunidad religiosa y los sentimientos de cohesión y unidad de metas sociales y espirituales se convirtieron en un aspecto central.

Uno de los miembros iniciales del movimiento Hare Krishna expone muy acertadamente los elementos básicos de la contracultura en Norteamérica y las nuevas ideologías emergentes en la época, que incluían la búsqueda activa de nuevas formas de experiencia o de conciencia espiritual.

“Los *hippies* habían dado la espalda al materialismo suburbano de sus padres, a la inútil felicidad de la tele y los anuncios, y a las efímeras metas de la clase media americana. Estaban decepcionados de sus padres, maestros, clero, dirigentes públicos y medios de comunicación, decepcionados con la política americana en Vietnam, y estaban atraídos por las ideologías radicales que describían a América como un gigante explotador, egoísta y cruel, que tenía que reformarse o morir. Y buscaban amor verdadero, paz verdadera, existencia verdadera, y verdadera conciencia espiritual. [...] EL LSD y la marihuana eran las llaves que abrían nuevos reinos de conciencia. Estaban de moda las nociones sobre las culturas y las religiones orientales. Mediante las drogas, el yoga, la fraternidad o, sencillamente, siendo libres, de alguna manera alcanzarían la iluminación.”

Satsrarupa Dasa Goswami (1986). *Prabhupada. Construyó una casa en la que puede vivir todo el mundo* (pág. 33)

1.4. Max Weber: la rutinización del carisma y la institucionalización religiosa

En lo que respecta al análisis de las estructuras institucionales burocratizadas, las religiosas entre éstas, merece una atención especial el fenómeno de la autoridad carismática. Sobre este aspecto, encontramos el referente teórico por excelencia en la figura de Max Weber. No puede olvidarse que este sociólogo alemán es considerado, junto con Durkheim, uno de los fundadores de la sociología. Las aportaciones de Weber han sido fundamentales en distintas áreas de dicha disciplina, como la sociología política, económica, del conocimiento y de las religiones. Concretamente, sus estudios en sociología de la religión han sido uno de los focos principales de manifestación de su enorme influencia.

El gran cuadro teoricometodológico de Max Weber en este campo comprende, fundamentalmente, una contribución a la sociología de las grandes religiones mundiales, un análisis de la tipología de la renuncia o negación religiosa en el mundo y las relaciones entre protestantismo y capitalismo. Obviamente, aquí sólo po-

demos dar una pincelada mínima de algunos aspectos seleccionados de este gran cuadro. Cualquier pretensión contextualizadora y de mayor alcance remite forzosamente a una consulta general de la obra del autor.

A Weber le interesa fundamentalmente la conducta significativa del ser religioso. Considera que la sociología no tiene la misión de estudiar la esencia del fenómeno religioso (especulando sobre el valor relativo de los dogmas o sobre la legitimidad de la creencia en el más allá), sino de estudiar el comportamiento religioso como una actividad humana “en la tierra”, que se orienta significativamente según finalidades ordinarias. Se trata, por una parte, de analizar la conducta que el fenómeno religioso origina a causa de ciertas experiencias particulares sobre representaciones y fines determinados y, por otra, de comprender la influencia que esta conducta religiosa tiene sobre otras actividades –éticas, económicas, políticas o artísticas– y captar los conflictos que pueden aparecer entre los valores a los que cada una de ellas pretende servir.

Los estudios de Weber se centraron, sobre todo, en la influencia del comportamiento religioso sobre la ética y la economía, y de forma secundaria sobre la política y la educación. Una obra primordial en lo que respecta al primer ámbito mencionado es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905). En esta investigación, el autor expone cómo la conducta aparentemente irracional de algunas sectas o iglesias puritanas (un comportamiento orientado a la maximización de los beneficios económicos, la organización racional del trabajo, la renuncia al ocio y al lujo, etc.) puede explicarse cuando se intenta entender qué pretenden o buscan los individuos con su manera de actuar.

Desde la perspectiva de Weber, el punto de partida debe ser siempre el análisis de las acciones de los individuos y la comprensión del significado que éstos atribuyen a sus actos. Lo que pretendían los fieles protestantes era reducir grados de ansiedad derivados de la incógnita sobre la salvación o, sencillamente, gustar a Dios. Según Weber, los valores religiosos de estas sectas contribuyeron a la aparición del capitalismo occidental.

Gran parte de la influencia de Max Weber reside en su insistencia en construir “tipos ideales”, es decir, conceptos teóricos que facilitaran el análisis y la comparación de las conductas en diferentes contextos sociales.

El “tipo ideal” según Max Weber

La noción de tipo ideal o ideal tipo fue acuñada por Weber con el objeto de dar el mayor rigor posible a los conceptos utilizados por el método histórico. Además, el autor mantenía que una de las tareas básicas de la sociología era construir tipos ideales y

observar su utilidad. El ideal tipo designa el conjunto de conceptos seleccionados y utilizados por el historiador o el sociólogo para llevar a cabo los estudios e investigaciones sobre la realidad. Sirve para la explicación sociológica a partir de los análisis comparativos e históricos y para entender que hay un vínculo lógico entre los objetivos, constreñimientos y recursos de los actores implicados en la relación descrita en este tipo ideal. Por ejemplo, según el tipo ideal de la burocracia, puede entenderse que los burócratas están interesados en ascender en la escala jerárquica de la organización porque quieren mejorar su salario y su estatus. Por ello, procurarán realizar las tareas específicas que tienen asignadas, sin invadir el ámbito de competencia de otros burócratas, y las harán de la forma esperada y no según sus criterios particulares.

En el caso de *La ética protestante*, hablaríamos concretamente de la construcción del capitalismo como tipo ideal, distinguiéndolo de otras pautas de conducta económica que han surgido a lo largo de la historia. Sin embargo, también podríamos recordar la significativa distinción original entre iglesia y secta, omnipresente en la sociología clásica de la religión a partir de este momento. Habría tres criterios esenciales que permitirían distinguir, a modo de ideal tipo, la Iglesia de la secta:

- 1) La manera amplia o restringida de definir a los miembros del grupo, según si éste se limita o no a las personas cualificadas religiosamente.
- 2) La relación con la sociedad general, en forma de ruptura o acomodamiento.
- 3) La forma –carismática o institucional– de ejercicio de la autoridad religiosa.

Uno de los discípulos de Max Weber, Ernst Troelsch, fue el primer gran teórico en operativizar los dos grandes modelos de organización religiosa como tipos ideales. Hizo esto en el contexto del cristianismo, y presentándolos en relación dicotómica: la Iglesia, como tipo sociológico inclusivo, sereno, transigente, formalmente organizado, conciliatorio con el mundo y constituido por miembros de estatus *adscrito*, es decir, aquel que se incorpora por nacimiento y es solemnizado por medio del rito bautismal; y la secta como modelo opuesto al eclesial, de carácter *adquirido* o voluntario, exclusivo, entusiasta, vinculante, poco organizado y de actitud indiferente o desafiante con respecto al mundo.²

El historiador y sociólogo alemán veía la historia de la primitiva Iglesia como un proceso de acomodación gradual de ambas tendencias, que consideraba contradictorias pero al mismo tiempo complementarias y expresión genuina de los valores contenidos en el Nuevo Testamento.

2. Ernst Troelsch, aparte de las dos categorías básicas mencionadas, añade todavía una tercera, el *misticismo*, o espontaneidad religiosa que no se manifiesta ni en el compromiso ni en la disidencia y que acentúa la experiencia individual y la importancia de la libertad para el intercambio de ideas.

Max Weber y Ernst Troelsch estudiaron el cristianismo como la manifestación de una dialéctica interna entre sectas e Iglesia, la lucha entre la protesta y el conformismo, entre la espontaneidad y el institucionalismo. No obstante, las líneas divisorias entre estos dos tipos ideales acostumbran a ser muy difíciles de establecer, y a menudo un mismo grupo o cuerpo religioso puede bascular entre un tipo y el otro.

Aunque un agrupamiento religioso mayoritario suele adoptar rasgos de tipo iglesia, y un grupo religioso minoritario acostumbra a adoptar rasgos de tipo secta, el contraste entre la iglesia y la secta, en realidad, se describe más bien en términos históricos. Son muchos los movimientos religiosos que empiezan como secta minoritaria y progresivamente evolucionan hacia estructuras eclesiásticas de más organización formal.

Según el modelo clásico de la institucionalización, el encapsulamiento y el espíritu reformista, innovador y entusiasta que caracterizan a muchos movimientos en sus inicios, tienden a atenuarse con el paso del tiempo como resultado de un proceso de rutinización del carisma, en los términos de Weber. Desde esta perspectiva, el hecho de crecer en número, prosperar económicamente y adquirir poder dentro de la sociedad hace que muchos movimientos experimenten un conjunto de cambios en la estructura y en la ideología que los conduce a la institucionalización. Esto quiere decir, por lo tanto, que habrían ganado estabilidad interna y conseguido legitimación social, a la vez que tenderían a acercarse o alinearse a los esquemas sociales dominantes por medio de procesos adaptativos de distinto tipo.

Este paradigma teórico parte de la idea de que la emotividad generada por el líder carismático y la revelación que transmite difícilmente pueden mantenerse, sobre todo después de su muerte. Por consiguiente, los movimientos tienden a experimentar, por un lado, un creciente acomodamiento social y una progresiva conformidad hacia las instituciones establecidas y, por otro, un desplazamiento de las metas iniciales y un aumento de la preocupación por el mantenimiento organizativo que deriva en burocratización. En definitiva, se trata de una carrera de legalización o tradicionalización que refleja la precipitada transición de la *communitas* a la estructura: de la espontaneidad y el entusiasmo a la norma, el estatus y la burocratización formal. Weber explicó esta dinámica rutinizadora de la manera siguiente:

“Sólo en las etapas iniciales, y mientras el jefe carismático actúa de un modo completamente ajeno a la organización social diaria, es posible para sus secuaces vivir de manera comunista en una comunidad de la fe y el entusiasmo, por donaciones, “botín” o adquisición esporádica. Sólo los individuos del pequeño grupo de discí-

pulos y secuaces entusiastas están dispuestos a consagrar sus vidas de una manera puramente idealista a su vocación. La gran mayoría de los discípulos y secuaces, a la larga, 'harán su modo de vida' de su 'vocación' también en un sentido material. En realidad tiene que ser así, si el movimiento no se va a desintegrar."

"En consecuencia, la rutinización del carisma asume también las formas de apropiación de poderes de control y de ventajas económicas por los secuaces o los discípulos, y de reglamentación del reclutamiento de esos grupos."

M. Weber (1968). "La rutinización del carisma" (pág. 61)

En definitiva, pues, las relaciones entre secta e iglesia están sometidas a variaciones históricas, aunque esto no quiere decir necesariamente que toda secta esté inexorablemente destinada a convertirse en iglesia jerárquica, tal y como argumentarán otros sociólogos herederos de los postulados de Weber y Troelsch sobre el proceso adaptativo, acomodativo y denominacionalista de las sectas.

Los estudios de Richard Niebuhr y Liston Pope fueron los que con más precisión delinearon el proceso según el cual las sectas tienden a acomodarse a la cultura secular y pactar con sus instituciones. Según estos autores, a la mentalidad de protesta y oposición activa del periodo fundacional de la secta le seguirá una aceptación gradual del entorno que, finalmente, la llevará a integrarse dentro del orden establecido y la sociedad en general. En este sentido, la llegada de la segunda generación, la adaptación a unas condiciones de vida determinadas, el aumento de la prosperidad colectiva y el propio paso del tiempo se mencionarán como factores contribuyentes a la transformación de la secta en una entidad sociológica institucionalizada que se compromete con el mundo o pacta con él, es decir, en denominación.³

La denominación religiosa según Bryan Wilson

El autor se refiere a los rasgos distintivos de la denominación de la manera siguiente:

"La denominación es voluntaria, pero no excluyente. Admite miembros nuevos sin exigir pruebas de méritos, casi simplemente sobre la base de una afirmación formal de creencia y de voluntad de adhesión. No pretende un monopolio exclusivo de la verdad religiosa, y está dispuesta a ocupar un lugar entre otras organizaciones reli-

3. Estados Unidos es posiblemente el ejemplo más evidente de predominio denominacionalista. Como bien se sabe, no hay una Iglesia en el sentido estricto del término. La denominación es la norma en el seno de una sociedad pluralista y secularizada. Los tres movimientos religiosos aparentemente más vitales son el pentecostalismo de las asambleas de Dios, los bautistas del sur y los mormones.

giosas y con frecuencia a cooperar con éstas en asuntos de interés común. Está dispuesta a aceptar cierta medida de especialización religiosa, un clero profesional y unas agencias ejecutivas de dedicación exclusiva. Puede poner cierto énfasis en la participación del laicado, como un eco de su pasado sectario, pero también puede haber desarrollado una considerable burocracia, incluso en aquellos casos en los que se ha comprometido a respetar la autonomía de las congregaciones locales. La denominación ya no pone el acento en la hostilidad al mundo, sino que acepta en considerable medida los valores de la sociedad exterior, sin más que algunos puntos marginales de diferencia y ciertas demandas, no muy intensas, de normas diferentes y más elevadas para sus propios miembros."

B. Wilson (1969). *La religión en la sociedad* (págs. 208-209)

No obstante, autores como J. Milton Yinger y Bryan Wilson demostraron que no todas las sectas experimentan este proceso de adaptación y pierden su espíritu militante y aislacionista, sino que muchas consiguen mantenerse como sectas establecidas en oposición frontal a la sociedad secular y a los valores dominantes. De aquí que, según el mismo Wilson, el hecho de que las sectas se transformen eventualmente en denominaciones o bien conserven su carácter original dependerá en buena medida tanto de la doctrina específica y de la estructura interna como de las circunstancias externas:

"Es patente, pues, que aunque las sectas no sigan necesariamente una senda de desarrollo predeterminada, no son, sin embargo, comunidades estáticas a las que en nada afecta su propia existencia en el tiempo o las influencias de la sociedad exterior. A veces esa sociedad exterior puede precipitar determinadas respuestas sectarias, en el sentido de obligar a una secta a abandonar una determinada posición sectaria, o induciendo a la secta a regresar a una más acentuada separación del mundo. Los dos procesos pueden incluso ocurrir simultáneamente, y a partir de circunstancias bastante similares."

B. Wilson (1969). *La religión en la sociedad* (pág. 204)

Es evidente que la influencia de la sociedad en los grupos religiosos llega a ser un factor clave y determinante en el éxito y la implantación social que puedan conseguir, así como en su evolución organizativa y operativa a lo largo del tiempo. La imagen fuertemente negativa que se proyecta en el mundo occidental sobre las minorías religiosas, habitualmente llamadas *sectas* en sentido peyorativo, es un buen ejemplo de lo que acabamos de decir. Se han convertido en una norma las generalizaciones como patrón modelo de los comportamientos puntuales recriminables y de los episodios más conmovedores (en ocasiones, con todo el sentido trágico que pueden imprimir el fanatismo o los oscuros intereses) que se han podido dar o su-

puestamente se dan en determinados grupos y contextos socio-religiosos contemporáneos.

De esta manera, hay una selección de los ámbitos y de los hechos basados en categorías discriminadoras previas que no ayudan en nada a la comprensión serena, particularizada y contextualizada, que parece necesaria si quieren conservarse el respeto y la tolerancia como primeros pasos.

Por otra parte, invariablemente, el discurso sobre las sectas es siempre un discurso emitido desde la ortodoxia, desde el poder, y se trata de un discurso acusador, condenatorio. Esto ha sido una constante a lo largo de la historia: durante siglos, en el mundo occidental las sectas eran grupos surgidos del ámbito de la tradición cristiana. La noción de secta quedaba directa o indirectamente asociada a nociones como cisma y herejía, ya casi desaparecidas del lenguaje religioso actual.

En este sentido, la rigidez y las limitaciones conceptuales de la tipología clásica iglesia (como ortodoxia cristiana) / secta (como cisma o escisión minoritaria de aquélla y por derivación de la raíz latina *secare*) no la hacen nada adecuada a las necesidades teóricas y empíricas para el tratamiento de la religión en el mundo actual. Además, hay que considerar la diversidad añadida por los nuevos movimientos religiosos contemporáneos.

Hay diversos motivos para desestimarla, que son los siguientes:

a) El hecho de pensar en modelos “puros” y “estancos” cuando, en realidad, muchas de las características tradicionalmente asignadas a las sectas, tales como el asociacionismo voluntario, el exclusivismo, la ruptura o la tensión con respecto al entorno, la intransigencia doctrinal o la exigencia a sus miembros de total lealtad y solidaridad, entre otras, pueden ser válidas sobre todo si se trata de sectas cristianas, pero ni siquiera en éstas se encuentran siempre, ni en todas.

b) El hecho de tener la confrontación tipológica como único recurso de análisis y explicación, de manera que, por ejemplo, las sectas no pueden entenderse si no es por referencia a la iglesia contra la cual protestan, o de la que se han escindido.

c) La iglesia-tipo a que apelan los sociólogos clásicos como Troelsch, Niebuhr, Pope, Yinger, etc. ha desaparecido prácticamente de Europa, y en Estados Unidos nunca llegó a existir del todo.

d) La noción de secta está relativa y estrechamente relacionada con un ambiente sociocultural determinado. Por lo tanto, lejos de constituirse en algo absoluto, la noción varía según los contextos culturales, religiosos o nacionales.

e) Para acabar, como hemos dicho, la emergencia de los nuevos movimientos religiosos no convencionales y de las nuevas formas de religiosidad contem-

poráneas aporta muchas más dimensiones para el análisis de las que podrían tener cabida en el modelo clásico.

“Estos nuevos movimientos religiosos vienen desarrollándose sobre todo desde hace una treintena de años. Los orígenes y las orientaciones de la mayoría de ellos no son cristianos y con frecuencia no son occidentales. Apenas tendría sentido, pues, el quererlos medir por el rasero del cristianismo; tampoco podemos aplicarles las definiciones clásicas basadas en la dicotomía Iglesia/sectas, estrechamente ligada al contexto cristiano. Parece también impropio tratar de agrupar estos movimientos en una categoría única. La variedad de sus fuentes culturales y religiosas es extrema, algunas de sus raíces se remontan a antiguas tradiciones (los devotos de Krishna, por ejemplo), mientras otros constituyen fenómenos de reciente innovación religiosa (los grupos de ‘platillos volantes’ son de este género).”

J.F. Mayer (1990). *Las sectas* (pág. 12)

2. La autoridad carismática y la especialización religiosa

A propósito de los análisis de Turner sobre la transición de la *communitas* a la estructura y de Weber sobre la “rutinización del carisma”, parece adecuado continuar hablando, a partir de aquí, del concepto de autoridad y, más concretamente, de la autoridad carismática en el marco general de la sociología política de Max Weber. Sin embargo, antes de ello quizá es necesario precisar una distinción básica entre dos nociones que resultan aparentemente intercambiables: poder y autoridad.

Weber, en su obra *Economía y sociedad*, define el poder como la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, incluso contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de dicha probabilidad. Cuando el poder impositivo es duradero en una relación social se convierte en dominación. La autoridad, en cambio, es el reconocimiento que una sociedad otorga a un individuo o a unas personas determinadas para que puedan ejercer el poder. Es, pues, la sociedad quien legitima este poder, que no excluye la amenaza de la violencia física o el uso de la fuerza contra quienes no muestran disposición a la obediencia.

La autoridad implica, por lo tanto, disposición a obedecer. Indica un reconocimiento por parte de los subordinados de que quien manda está legitimado para hacerlo. De acuerdo a los planteamientos de Weber, hay tres tipos ideales de dominación política identificados con la autoridad, que se corresponden con tres formas de legitimidad: la legal-racional, la tradicional y la carismática.

Cuando hay una disposición a obedecer porque se considera que las normas o reglas del juego político son justas, en tanto que han sido constituidas legalmente y no de forma arbitraria, se habla de *legitimidad legal-racional*. Éste es el caso de las sociedades democráticas, donde los ciudadanos se gobiernan según leyes que ellos mismos se han otorgado.

Cuando hay disposición a obedecer en virtud del respeto a la tradición, cuyas normas sirven para identificar las normas de quienes pueden mandar, y también para limitar el alcance y el contenido de sus mandatos, se habla de *legitimidad tradicional*. Éste es, por ejemplo, el caso del rey, que manda según una tradición sucesoria y cuyo mandato también debe ajustarse a las tradiciones y a las costumbres del lugar donde reina. En tal caso no se obedece propiamente a la persona del rey, sino a la tradición, que el rey tiene que respetar.

Finalmente, cuando se da la disposición de obedecer a un líder por sus cualidades personales (aparentemente de origen sobrenatural, mágico o divino), que lo hacen ser alguien excepcional o irrepetible, se habla de *legitimidad carismática*. Son líderes carismáticos los profetas o salvadores (guías o jefes militares como el *Führer*, *Il Duce*, etc.), personas capaces de despertar la fe y el entusiasmo entre los demás y, de este modo, asegurarse su obediencia. Bajo este tipo de dominación se obedece a la *persona* del líder, únicamente por las cualidades carismáticas que lo caracterizan.

Max Weber fue el primero en introducir el término carisma en sociología, en intentar estudiar el contenido interior del carácter carismático, en señalar que el carisma implica una relación entre el gran hombre y sus seguidores, y en situar el fenómeno carismático dentro de un contexto social.

Weber asocia el término *carisma* a una cierta cualidad de una personalidad individual, por virtud de la cual se sitúa aparte de los individuos corrientes y se trata como quien está investido de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas, o al menos específicamente excepcionales.

Añade, además, que la autoridad carismática permanece fuera del campo de la rutina diaria y de la esfera profana, a la vez que se opone diametralmente a los otros tipos de autoridad, a la legal-racional –particularmente a la burocrática– y a la tradicional. Los grados de distinción son muy claros desde su punto de vista:

“La autoridad burocrática es específicamente racional en el sentido de estar vinculada a reglas intelectualmente analizables, mientras que la autoridad carismática es específicamente irracional en el sentido de que es extraña a todas las reglas. La autoridad tradicional está vinculada a los precedentes legados por el pasado, y teniendo esto en cuenta se orienta también con reglas. Dentro de la esfera de sus pretensiones, la autoridad carismática rechaza el pasado, y en este sentido es una fuerza específicamente revolucionaria. No admite la apropiación de cargos de poder por virtud de la posesión de la riqueza, ni

por parte de un jefe ni de grupos socialmente privilegiados. Para ésta, la única base de legitimidad es el carisma personal, en la medida en que está demostrado, es decir, en la medida en que es reconocido y puede satisfacer a los secuaces o los discípulos. Sin embargo, eso dura tanto como dura la creencia en su inspiración carismática.”

M. Weber (1968). “La rutinización del carisma” (págs. 57-58)

Desde un principio, Weber subraya que las tres variantes de legitimidad, en tanto que tipos ideales, nunca se encuentran –o muy raramente– en estado puro en la realidad histórica, ya que la dominación carismática no está completamente desprovista de legalidad, y la tradición comporta ciertos aspectos carismáticos o incluso burocráticos. De hecho, la legitimidad sobre la cual se basan las comunidades políticas suele compartir o acumular rasgos de los tres tipos. Los regímenes dictatoriales proporcionan la muestra posiblemente más clara.

“Así, el régimen de Franco procuró sustentarse sobre las tres fuentes de legitimidad: la carismática, resaltándose las cualidades del caudillo, un guerrero excepcional (el general más joven de Europa), elegido por la “gracia de Dios” para salvar España; la tradicional, insistiéndose en la fidelidad del régimen a la esencia de lo que es España: imperial y católica; y la legal-racional, dándose unas leyes que decían ser justas en tanto que reflejaban la esencia (‘orgánica’) y respondían a los intereses de España.”

R. Garvía (1998). *Conceptos fundamentales de Sociología* (pág. 60)

Sin embargo, aunque la dominación carismática constituye el tipo excepcional del poder político, el comportamiento carismático no es sólo propio de la actividad política, sino que también puede manifestarse en los terrenos económico, artístico, moral y religioso. Lógicamente, es en este último ámbito donde más nos interesa insistir. Por ello, hasta el final de este primer apartado centraremos la atención en la autoridad y la legitimación carismáticas representadas en los diferentes tipos de especialistas religiosos o figuras que encabezan la actividad religiosa. Nos ocuparemos de los dos tipos más característicos, los chamanes y los sacerdotes, aunque también nos referiremos más brevemente a médiums y profetas.

En realidad, el mismo Max Weber expuso las diferencias entre chamanes, sacerdotes y profetas, más concretamente en lo que respecta a los dos primeros especialistas, y aplicó el término *carisma* a consideraciones sobre los tipos de poderes resultantes de las ocupaciones religiosas. Weber distingue entre carisma personal y carisma de oficio. A partir de aquí, nos dice que el chamán basa su autoridad, como especialista religioso, principalmente en el carisma personal, que proviene de la capacidad que se le reconoce para tratar con los poderes o las entidades sobrenaturales. Tiene que disfrutar de un éxito visible si quiere mantener su posición.

Los sacerdotes, por su parte, dependen mucho menos del éxito personal, ya que es el oficio sacerdotal propiamente dicho lo que les otorga prestigio y autoridad ante la comunidad. El carisma de oficio tiende a eclipsar las características personales y a disculpar los errores particulares. Tratan con el poder sobrenatural, no por la fuerza de la confianza personal, sino aprendiendo los métodos de comunicación prescritos culturalmente.

Obviamente, las distinciones ya citadas, y las que seguirán, responden al planteamiento de los tipos ideales. Sin embargo, en la realidad, algunos contrastes se matizan y pueden aparecer ciertos elementos de continuidad o transición entre una y otra variante de especialidad religiosa. No sucede lo mismo en el caso de los profetas, los cuales, por ejemplo, son antagónicos a los sacerdotes casi por definición: los profetas ponen en peligro las posiciones sacerdotales por sus intentos de cambiar los principios en los cuales se basa el poder de los sacerdotes.

Los profetas, si quieren seguidores, deben tener carisma personal. No obstante, como señaló Max Weber, un profeta necesita también una autenticación carismática, la cual, en la práctica, significa una demostración de sus poderes. Por ello, los profetas solían practicar a menudo la adivinación, hacían milagros o daban otras pruebas de ser portadores de la revelación divina. El autor amplía el término *profeta* para incluir lo que denomina “profeta ejemplar”. Su función, a diferencia del “profeta ético”, no es la de predicar un cambio del modo de vida, sino simplemente la de mostrar mediante el ejemplo personal el camino de la salvación religiosa.

Casi todas las sociedades reconocen la especialización y la autoridad religiosa. Esta autoridad, sin embargo, puede ser de muchos tipos, y tendrá distintos rostros dependiendo de cómo sean las culturas y sociedades y la misma naturaleza de las funciones y actividades que lleva a cabo.

En las sociedades de menos complejidad tecnológica, la autoridad religiosa deriva a menudo de las capacidades y habilidades personales para tratar, comunicarse o ejercer de mediador con el mundo sobrenatural. En las sociedades con más división de tareas y más estratificadas, la autoridad del oficio religioso disminuirá la necesidad de tener unas aptitudes determinadas, aunque las cualidades de los especialistas religiosos no necesariamente desaparecen.

Un especialista religioso es alguien que tiene más habilidad a la hora de llevar a cabo ciertas tareas religiosas que otros miembros de la comunidad. La especialización está relacionada con la división del trabajo, de manera que el grado de especialización de una sociedad es una función de su desarrollo tecnológico. Con el advenimiento del sedentarismo, algunos individuos con aptitudes o habilidades especiales podían dedicar todo el tiempo a ocupaciones particulares, que no estaban

relacionadas, necesariamente, con la producción de alimentos. Tiene lugar entonces un incremento de la especialización religiosa. Algunos especialistas dedican sólo una parte del tiempo a su especialidad, mientras que otros se ganan la vida dedicándose a ella a tiempo completo.

2.1. Chamanes y sacerdotes. Aspectos comparativos

Aunque los antropólogos reconocen que los especialistas religiosos tienen muchos tipos de deberes y funciones, dependiendo de los acontecimientos culturales y las estructuras religiosas de la sociedad donde viven, han intentado clasificarlos en dos grandes tipos: chamanes y sacerdotes. Los especialistas del tipo de los chamanes aparecen con mayor frecuencia en sociedades tecnológicamente más simples, mientras que los sacerdotes hacen acto de presencia en un ámbito social con más división de tareas y estratificación.

Posiblemente, la distinción más básica entre ambos especialistas sea aquella que puntualiza que el chamán es una persona que recibe los poderes directamente de los dioses y de los espíritus, y adquiere el rango social mediante la comunicación personal con lo sobrenatural, mientras que un sacerdote es un profesional de ceremonias que se educa o se adiestra en la realización competente de los rituales.

Esto no quiere decir que las actuaciones del chamán no estén ritualizadas. El ritual es una forma de comunicación religiosa, y las actuaciones del chamán son ritualistas, ya que intentan comunicarse con los espíritus y están unificadas culturalmente. El chamán, sin embargo, no se remite exclusivamente al ritual, ni siquiera primordialmente. Su derecho al rango profesional no viene determinado por su conocimiento del ritual, sino por la habilidad personal que tiene de ponerse en contacto con lo sobrenatural, con o sin mediación del ritual.

La relación de los sacerdotes con los poderes sobrenaturales depende, en cambio, del ritual, y se consigue por medio de éste. En la práctica sacerdotal, el conocimiento del ritual es esencial. Constituye el procedimiento establecido y principal por medio del cual se contacta con el poder sobrenatural. De acuerdo con esto, una diferenciación considerada suficiente en sociología es la que establece lo siguiente:

“A diferencia del brujo, cuyos conocimientos son empíricos, al mismo tiempo que se aplican a medios irracionales, la educación del sacerdote se basa en una disciplina racional, en un sistema racional de pensamientos religiosos y en una doctrina ética, igualmente sistematizada.”

Esta distinción, además, repercute en los actos religiosos:

“El sacerdote es el servidor de un culto que agrupa a determinadas personas, que tiene sus normas y reúne regularmente en fechas concretas a los miembros en lugares determinados. No existe sacerdocio sin culto, aunque puede haber cultos sin clero especial. No obstante, en los casos de culto sin sacerdotes o en las religiones sin culto, donde reina por ejemplo el brujo, falta por lo general una cosa: la racionalización de las representaciones metafísicas y la ética religiosa específica. Además, donde falta un clero organizado, tampoco existe racionalización de la vida religiosa.”

J. Freund (1986). *Sociología de Max Weber* (pág. 175)

Como consecuencia de la tendencia de los chamanes a prestar los servicios a petición de un individuo o de un grupo, la relación entre un chamán y otros miembros de la comunidad suele guardar una cierta analogía con la existente entre un profesional y un cliente. En cambio, la relación entre los sacerdotes y otros miembros del grupo al que pertenecen es más la de un guía con sus seguidores (la denominada relación entre pastor y rebaño). Por otra parte, como ya se apuntaba en la cita anterior, el sacerdocio implica un lugar de culto y la celebración de un culto. Tradicionalmente, está vinculado a altares religiosos permanentes y, a veces, bastante elaborados.

El adiestramiento de los chamanes, es decir, la adquisición de conocimientos sobre los requisitos y las técnicas rituales, va precedido normalmente por el contacto con los denominados *espíritus auxiliares*. Esto implica, en la mayoría de los casos, la superación por parte del aspirante de un largo y duro proceso iniciático, que lo hará entrar en relación con el mundo sobrenatural y lo capacitará para iniciar el aprendizaje de los saberes sagrados tradicionales como especialista religioso.

“Entre los indios salish, los que desean llegar a ser especialistas religiosos permanecen cuatro años completos en retiro, renuncia de sí mismos, ayunos prolongados y ejercicio forzado. Este régimen puede producir sueños y visiones, en los que el aspirante se reúne con los espíritus. Algunos de los cuales le prometen llegar a ser sus auxiliares, y le dotan de poderes especiales. Sólo entonces comienza aquél adiestramiento con un especialista de más edad, para ser educado en los aspectos y técnicas ritualistas de la profesión.”

C. Hill-Tout (1907). *The native races of the British Empire* (págs. 173-175). Citado en A. de Waal (1975). *Introducción a la antropología religiosa* (pág. 277)

La idea según la cual un chamán recibe los poderes directamente de los seres sobrenaturales implica que los espíritus eligen normalmente a los chamanes para que

lleven a cabo las tareas que tienen asignadas. Esto significa que hay determinados criterios de aptitud, reconocidos culturalmente, que indican al individuo, y también a otros miembros de su sociedad, que posee los requisitos previos para la ocupación religiosa. Los criterios se determinan por la forma en que se espera que el chamán realice las tareas religiosas.

Así, por ejemplo, el trance⁴ o las revelaciones sobrenaturales por medio de los sueños son a menudo formas de comportamiento esperadas de un chamán. Puede decirse que el chamán es la figura carismática por excelencia, alguien que demuestra la presencia de lo sagrado mientras se encuentra en un estado de trance extático.

La experiencia extática del chamán

Charles Lindholm precisa que *chamán* significa 'alguien que está excitado, conmovido, eufórico'; y como verbo, significa 'conocer de manera extática', contactar y conectar internamente con el mundo sobrenatural, y no externamente, como sucedería en el caso del sacerdote. De hecho, la experiencia sensorial del contacto con lo poderoso-sagrado puede provocar una serie de manifestaciones extáticas (gestos compulsivos, gritos, vueltas, danzas, llantos e incluso el habla en lenguas desconocidas). Estas manifestaciones pueden ser individuales, pero suelen darse en el contexto ritual apropiado y a partir de la inducción colectiva con un finalidad concreta. La iniciación al trance supone siempre una enseñanza y una transformación de la persona. Un relato de iniciación chamánica del Nepal, presentado por Lindholm (citando a Peters, 1982), es bien ilustrativo de las representaciones simbólicas vinculadas al proceso de "descomposición" que el aspirante neófito puede experimentar durante el trance:

"No sabía lo que sucedía. Comencé a temblar violentamente y no podía quedarme quieto ni siquiera un instante. Corrí desnudo por el bosque durante tres días. Mi abuelo y los demás espíritus... me dieron de comer lombrices y tuve que comerlas o morir... Vi muchos espíritus, malignos, algunos con colmillos largos y ganchudos, otros sin cabeza y con ojos en el medio del pecho, otros que aún arrastraban cadáveres en descomposición. Me atacaron y de repente estaban encima de mí, devorándome el cuerpo."

Ch. Lindholm (1992). *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales* (pág. 212)

La habilidad de acceder a estos estados especiales –una habilidad o posibilidad que no todo el mundo tiene– se considerará una indicación (llamada divina) de ha-

4. El trance es un estado alterado de conciencia transitorio, habitual en situaciones rituales, durante el cual un individuo puede mostrarse tembloroso, con excesiva respiración, hiperventilación, rigidez muscular, etc., además de experimentar una disociación de la personalidad. Se manifiesta de diferentes maneras según las culturas, y está estrechamente relacionado con los contextos religiosos.

ber sido elegido por el poder sobrenatural. Muy probablemente se recibirán poderes específicos desde este ámbito, a menudo relacionados con la predicción de acontecimientos futuros, distintas capacidades visionarias y especialmente, como veremos más adelante, con la curación (o la causa) de enfermedades.

“Entre los indios tapirapé de la región central de Brasil, el hecho de soñar frecuentemente simboliza futuros poderes del chamán. Los jóvenes que duermen con desasosiego, agitándose y hablando durante el sueño, dan indicios de llegar a ser poderosos chamanes más adelante, ya que a menudo se cree que los espíritus revelan sus mensajes en sueños.”

C. Wagley (1959). “Tampiré Shamanism” (vol. 2, págs. 420-421). Citado en A. de Waal (1975). *Introducción a la antropología religiosa* (pág. 278)

Asimismo, la recuperación después de sufrir una grave enfermedad, la supervivencia de un accidente u otras maneras de escapar milagrosamente de la muerte son también considerados, con frecuencia, señales del favor sobrenatural y, consecuentemente, pronóstico de futuro éxito para tratar con estos poderes. Sin embargo, también puede suceder que los receptores no deseen los indicios espontáneos de llamamiento divino al oficio religioso; un procedimiento, entonces, es intentar ignorar o suprimir los síntomas. Annemarie de Waal concluye que el grado en que las personas aceptan o intentan eludir los llamamientos religiosos es, en sí mismo, una medida del poder y del prestigio que una sociedad concede a la especialización espiritual.

Tenemos, pues, que el ingreso a la profesión chamánica suele ser validado por el llamamiento divino. Ahora bien, aunque esta llamada puede ser espontánea, muchos presuntos chamanes intentan conscientemente tener visiones o recibir otras indicaciones del favor sobrenatural. En este sentido, no pueden olvidarse las numerosas evidencias etnográficas sobre la investigación personal de los estados alterados de conciencia o la inducción-conducción del trance extático en contexto ritual. Los mismos indios tapirapé estudiados por Wagley nos vuelven a servir de ejemplo:

“Los jóvenes tapirapé que aspiraban al chamanismo, tanto si soñaban frecuentemente como si no lo hacían nunca, debían reunirse en la plaza central del pueblo durante los días de la estación seca, en busca de sueños. Un chamán de más edad, ya establecido, pasaba su pipa en torno a estos jóvenes y los instruía para que se tragarán el humo. Esto inducía vómitos violentos y los neófitos caían al suelo, desmayados o enfermos, y durante estos estados solían soñar. De no ser así volvían a casa, y el malestar físico, junto con la esperanza de que entonces soñarían, producían, a menudo, los resultados deseados”.

A. de Waal (1975). *Introducción a la antropología religiosa* (pág. 278-279)

Los sacerdotes también pueden acceder a la profesión después de creer que han recibido una llamada divina. Sin embargo, generalmente, el oficio sacerdotal se inicia con menos frecuencia por esta vía. De haberlos, los indicios pueden aparecer en sueños, en visiones o en estados de trance o éxtasis. Se trata de signos que sólo llaman a los sacerdotes al oficio, pero no reflejan, necesariamente, aptitud personal. Parece que más bien proporcionan una racionalización del deseo de entrar en el sacerdocio, o pueden servir de justificación para alcanzar la condición sacerdotal, en el caso de que ésta sea una posición privilegiada.

Un sacerdote puede recibir una revelación en trance, pero, a diferencia de un chamán, no acostumbra a utilizar el trance en las actividades rituales. Weston La Barre (1970) se refirió a la experiencia desigual del contacto de uno y otro especialista con las entidades sobrenaturales o con la divinidad, diciendo que la verdadera diferencia entre el chamán y el sacerdote reside en “dónde está el dios, dentro o fuera” (citado en: Ch. Lindholm, 1992, pág. 212).

Por otro lado, en el caso de los sacerdotes, la competencia individual para comunicarse con el poder sobrenatural no es tan relevante como la capacidad de memorizar los rituales. La memorización puede ser una tarea muy difícil y exigente, que requiere aptitudes diferentes de las necesarias para los chamanes. Además, aunque los llamamientos divinos son menos importantes para los sacerdotes que para los chamanes, hay otra manera de acceder a la profesión sacerdotal: la herencia o descendencia. Ocasionalmente, un chamán puede educar a su hijo para que lo llegue a suceder, pero sólo puede hacerlo si el hijo muestra las aptitudes necesarias para la profesión.

Hay que puntualizar, sin embargo, que cuando las ocupaciones religiosas implican poder y prestigio habrá una tendencia a conservarlas dentro de la familia. Así lo ponen de manifiesto diferentes ejemplos etnográficos, tanto en el ámbito del chamanismo como del sacerdocio.

Así pues, la posición del chamán no suele ser hereditaria, y raramente es la prerrogativa de un único linaje, casta o clase. El sacerdocio es más a menudo hereditario, excepto en aquellas sociedades donde casi todos los varones adultos son sacerdotes o bien se requiere un número casi ilimitado de personas para mantener los templos, efectuar los rituales y servir a los dioses. En algunas sociedades se determina el sacerdocio por la edad y el sexo. En otras, los votos sacerdotales de celibato excluyen la herencia. En las sociedades en las que el sacerdocio queda regulado

por la descendencia, éste se convierte, a menudo, en la prerrogativa de un linaje, casta o clase en particular.

Otra diferencia posible entre sacerdotes y chamanes es que los segundos suelen dedicar sólo parte de su tiempo a las tareas religiosas, mientras que los sacerdotes trabajan normalmente a tiempo completo. Según las sociedades, pues, hay una distinción entre especialistas de dedicación parcial (los chamanes) y especialistas de dedicación total (los sacerdotes).

Pasemos ahora a las funciones religiosas de unos y otros especialistas. Las funciones de los chamanes suelen dirigirse hacia fines prácticos que tienen relación con el control del hombre sobre la naturaleza. Aunque las obligaciones de un chamán pueden dirigirse a objetivos múltiples, suelen incluir el tratamiento de enfermedades y los intentos para salvaguardar o aumentar el suministro de alimentos. A pesar de todo, no puede decirse que estas tareas sean exclusivas de los chamanes, ya que la terapia religiosa y los ritos de fertilidad de los animales o de las cosechas forman parte también de muchas religiones sacerdotales. De hecho, los sacerdotes tienen a menudo funciones similares a las de los chamanes, pero sus prácticas tienden a ser de naturaleza ceremonial, y tratan de mantener o de restablecer la relación debida entre el hombre y el poder sobrenatural.

La diferencia entre sacerdotes y chamanes reside no en los objetivos, sino en los métodos. Los chamanes efectúan los rituales de curación como curadores individuales que saben ponerse en contacto con los poderes sobrenaturales.

El ritual de curación chamánica

Lo que sigue es el relato de una curación llevada a cabo por un chamán de una tribu drávida (los oraones) de la India oriental. Concretamente, se practica el *jhar-phook*, un ritual para alejar los espíritus demoníacos del cuerpo del paciente. El procedimiento más común es que el chamán empiece a adivinar el problema del enfermo después de que la deidad lo haya poseído y “lea” una hoja de sal que aquél ha llevado al ritual. Cuando se llega al tratamiento, el chamán y el paciente son poseídos de manera parecida. El trance de posesión del primero es voluntario y controlado dentro de una determinada gama de intensidad, pero el del paciente es muy variable y puede ir desde pequeños temblores hasta un violento giro de la cabeza o una sacudida frenética del cuerpo. El ejemplo que se pone es del primer tipo y hace referencia a la curación de una adolescente a quien se había recomendado un *jhar-phook*:

“La chica se había asustado mucho un día que, al caminar sola cerca de un jardín, vio a un viejo que iba hacia ella. Nada parecía haber sucedido, pero la joven no podía comer ni dormir bien después de este “encuentro”. “¿De qué casta era el viejo? ¿Un munda?”,⁵ pregunta el *bhagat* después de decirle a la chica que se sentara en el suelo. La joven asiente con la cabeza pero no habla. Ayata le dice que estire las piernas y la

chica obedece. El *bhagat* se pone en cuclillas frente a ella y empieza a cantar un mantra. En contraste con la lengua oraona local que usa cuando habla con un paciente, las comunicaciones del *bhagat* con lo divino, ya sea mediante el mantra o la oración, son invariablemente en hindi, subrayando tanto la formalidad como el privilegio de la posición del *bhagat* frente a lo divino. Ahora el *bhagat* sostiene su mano izquierda por encima de la cabeza de la joven, con el dedo índice que apunta hacia arriba, mientras su mano derecha se balancea un par de pulgadas por encima de las rodillas de la joven. Continúa el canto del mantra y mueve la mano derecha hacia abajo hasta que llega a los pies de la chica, donde hace una pausa y luego efectúa un movimiento rápido como si sacara algo con los dedos. Repite varias veces este movimiento espasmódico. Hay un temblor pronunciado en el cuerpo de la muchacha y los dedos de los pies se retuercen cada vez que ella siente la mano del *bhagat* encima de ellos. Después de un rato, Ayata golpea el piso con la mano izquierda cada vez que hace el movimiento de tirar con la derecha. “Tienes que marcharte, tienes que irte”, grita. Repite esto varias veces y luego le dice a la joven con voz calmada: “Se marchó por los dedos de los pies. No regresará”. De nuevo la muchacha asiente con la cabeza. Se ve cansada y hay un brillo de transpiración en su piel morena.”

S. Kakar (1989). *Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones para curar* (págs. 162-163)

Los sacerdotes, cuando tratan las enfermedades, hacen los rituales con el objeto de calmar los poderes sobrenaturales que causan la enfermedad. Sin embargo, su éxito depende del ritual en sí mismo y del recibimiento que le den los poderes espirituales. Que un chamán fracase en la curación se debe, en cierto grado, al propio fracaso. Aunque puede anticipar explicaciones alternativas, un chamán que es persistentemente desafortunado difícilmente volverá a ser consultado. Los sacerdotes, por su parte, no son curadores individuales. Tendrán más prestigio, lógicamente, cuanto más fructíferas sean sus actividades rituales, pero el fracaso no los privará del ejercicio profesional. Una explicación dada a la falta de éxito, en este caso, es que el ritual no se realiza de la manera correcta. Entonces se acostumbra a repetir, y se indica que la acción es más importante que el oficiante.

También es cierto que los chamanes son considerados, con más frecuencia, capaces de hacer tanto el bien como el mal, mientras que se supone que los sacerdotes son menos capaces de usar sus poderes adversamente o son menos propensos a hacerlo. La creencia es que un chamán puede impulsar los espíritus mediante los poderes de persuasión, abjuración e incitación; es aquel preparado para preguntar cualquier cosa a los espíritus. Por su parte, los sacerdotes pueden obtener resultados no deseados sólo desvirtuando de manera intencionada los rituales.

5. Los munda son otra tribu que vive en la misma área que los oraones.

Otra distinción es que los chamanes no tengan, institucionalmente hablando, poderes seculares, mientras que los sacerdotes a menudo ejercen una considerable influencia política desde un punto de vista formal. Tal y como aparecen en las sociedades más estratificadas, tienen, con frecuencia, un cierto grado de poder político. Son un recurso más formal a la hora de resolver disputas o de imponer castigos.

“Entre los bamba africanos, los sacerdotes poseían un poder político [mucho mayor]. El gobernante era auxiliado por un grupo de sacerdotes hereditarios, que tenían a su cargo los rituales y los altares sagrados. Sólo ellos podían purificar al gobernante, de manera que éste pudiera hacer sus deberes rituales. Estos sacerdotes actuaban también como regentes cuando se producía la muerte de un jefe, y tomaban posesión de los bienes sagrados hereditarios, que eran los símbolos del oficio real. Los sacerdotes no elegían, ellos mismos, al sucesor al trono, pero podían negarse a darle los bienes hereditarios o a entronizarlo en caso de que no lo aprobaran como tal.”

A.I. Richards (1940). “The political system of the Bemba tribe-North Eastern Rhodesia” (pág. 109). Citado en A. De Waal (1975). *Introducción a la antropología religiosa* (pág. 288)

El chamanismo es un mecanismo social y religioso mediante el cual los dioses y los espíritus no sólo son alabados, sino también manipulados y controlados. En efecto, el chamán ejerce de articulador del grupo social y garantiza su integridad en relación con influencias externas; manipula los objetos simbólicos y el razonamiento del grupo social. Tiene que fomentar la creencia en lo metafísico, y lo que justifica su posición es justamente la naturaleza del vínculo entre los mundos sobrenaturales y reales. La reproducción de la sociedad es en buena parte definida y mantenida por la habilidad de este especialista religioso cuando trata y negocia con los espíritus.

“El desequilibrio espiritual puede estar provocado por diferentes causas. Los miembros del grupo pueden haber desatendido los deberes rituales, haber ignorado los tabúes alimenticios o enviado malos pensamientos o malos espíritus para hacer daño a otras personas. El chamán es sólo alguien que intercede directamente con los espíritus en nombre del grupo, y puede restaurar el equilibrio social y espiritual. En un mundo donde cada acto social es el resultado de la actividad espiritual o tiene repercusiones sobre el mundo espiritual, la función social del chamán llega a ser fundamental.”

“El chamán funciona en las fronteras entre lo ‘conocido’ y lo ‘desconocido’. De aquí viene el carácter deliberadamente ambiguo de su naturaleza y sus actitudes. Esta ambigüedad le permite interceder entre los espíritus y el mundo terrenal. El chamán refuerza, así, el aparato social de la sociedad a la cual pertenece, y racionaliza lo irracional.”

N. Saunders (1983). “The Social Context of Shamanism” (págs. 112-113, 126).

2.2. Médiums y profetas

En el ámbito general de las representaciones socioculturales del trance –que tiene como modalidades principales el chamanismo y la posesión⁶–, se distingue otro tipo de trance exclusivamente adivinatorio, el de los médiums.

Los médiums son personas con facultades particulares que pretenden ponerse en contacto con el mundo de los difuntos o espíritus, o bien que están poseídas por el espíritu de un difunto o de cuya divinidad son portavoces.

Los espíritus –de los antepasados o desconocidos– pueden considerarse eventualmente “peligrosos” bajo la creencia de que son capaces de poseer a los hombres y provocar enfermedades. Sin embargo, algunos asisten a los adivinos en sus predicciones y otros ayudan supuestamente a conseguir la felicidad y el éxito. Hay distintas culturas en las cuales, tradicionalmente, los adivinos se han acostumbrado a tratar con los espíritus a partir de las personas que hacen de médiums, que suelen ser mujeres y chicas más que hombres. Mircea Eliade, refiriéndose por ejemplo a los pueblos de África Oriental, nos dice lo siguiente:

“Los difuntos –en su condición de ‘muertos vivos’– son temidos en adelante, durante mucho tiempo, por miembros de su respectiva familia humana. Reciben simbólicamente ofrendas de comida y bebida en señal de afecto y de que siguen perteneciendo a la familia. Algunos se aparecen a los vivos en sueños, o en forma de visiones, y pueden entrar en contacto con ellos directamente o sirviéndose de un médium. La vida continúa, pues, más allá de la muerte. Una familia africana no muere ‘nunca’, sea cual sea su evolución ulterior.”

M. Eliade (1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días* (pág. 331)

Otro tipo importante de especialistas religiosos son los profetas.

Weber considera la figura del profeta como el portador absolutamente personal de un carisma que anuncia en virtud de su misión una doctrina religiosa o de orden divino.

Puede ser el fundador de una religión nueva o un reformador, es decir, difundir una palabra completamente original o anunciar de manera innovadora una antigua o presunta revelación; puede originar o no una comunidad nueva; puede tener

6. Una distinción básica entre chamanismo y posesión es que, en el primer caso, el chamán busca acceder a los espíritus o a las entidades sobrenaturales *ascendiendo* hasta los mismos, mientras que en la posesión son los espíritus o los dioses los que *descienden* e invaden, ocupan o “cabalgan” el cuerpo de las personas.

discípulos que lo sigan por sí mismo o sólo por la doctrina que predica, etc. Sin embargo, en cualquier caso, el aspecto determinante del profeta es la vocación personal, que lo distingue del sacerdote.

“Éste se halla al servicio de una tradición santa y aquél, por el contrario, es el hombre de una revelación personal y busca la autoridad en virtud de una ley nueva. Por otra parte, es raro que el profeta surja del círculo de los sacerdotes; es por regla general laico. Además, el sacerdote ejerce un cargo, forma parte de una empresa socializada de salvación, que legitima justamente su cargo, mientras que el profeta actúa de modo puramente carismático, como el brujo, en virtud de un don personal.”

La distinción respecto del brujo o chamán se caracteriza por el hecho de que el profeta...

... “anuncia una revelación, cuyo contenido no consiste en procedimientos mágicos, sino en una doctrina o un deber. Ciertamente es que el brujo puede utilizar el oráculo o la adivinación, y que el profeta puede recurrir a un procedimiento mágico u otro para imponer su autoridad, pero queda una cosa absolutamente fundamental: el profeta propaga su idea por sí misma y nunca por un desagravio. Su actividad es completamente gratuita.”

J. Freund (1986). *Sociología de Max Weber* (págs. 175-176)

De todos modos, los profetas son especialistas que, como los chamanes, también reciben revelaciones divinas, generalmente por medio de visiones y sueños. Estas revelaciones no son buscadas activamente ni inducidas por medios artificiales o mecánicos, sino que son los dioses quienes toman la iniciativa. El profeta recibe mensajes directos y normalmente explícitos. Con frecuencia, los dioses incluyen la orden de que se extiendan sus mensajes a todos los hombres.

Las funciones del profeta no se dirigen a cuestiones prácticas; más bien, el profeta tiene una misión. A menudo se le revela la ira de los dioses. Los poderes sobrenaturales exigirán al profeta que comunique este enfado a las personas ordinarias y que las convenza de que tienen que cambiar su comportamiento. En este sentido, los profetas serían agentes potenciales de cambio. Conscientemente o no, están insatisfechos con el presente y exigen un retorno a las maneras antiguas de vivir, o quieren romper con las normas establecidas e introducir otras nuevas. Así, no es accidental que en tiempos de cataclismo y de cambio profundo, cuando la identificación social se hace difícil, se multipliquen los cultos a profetas.

Por otro lado, el denominado mandato profético, o la orden dada por los dioses de informar a las personas de sus mensajes, significa que el profeta debe “predicar”, transmitir determinadas ideas a la opinión pública para que sean aceptadas o segui-

das. A veces, el profeta conseguirá tener sólo un número limitado de discípulos, y podrá educar a un grupo de profetas seguidores que después recibirán revelaciones similares. Hay ejemplos de estos grupos de profetas en las primeras etapas del judaísmo, del islamismo y del budismo. También puede suceder que un profeta consiga establecer su autoridad sobre un sector más extenso de la población y llegue a fundar un culto nuevo, el cual, en circunstancias sociales favorables, pueda llegar a ser una religión totalmente desarrollada.

3. Las nuevas formas y conductas religiosas contemporáneas

3.1. Modernidad occidental y dinámica religiosa

Cualquier aproximación al fenómeno religioso, tal y como se presenta en las sociedades actuales, nos remite obligadamente a los procesos de cambio religioso, en sentido amplio, propios de la modernidad. Estos procesos, alejándose del declive de lo sagrado que postulaba el *paradigma de la secularización*⁷, se caracterizan por la emergencia constante de formas nuevas de espiritualidad que, aparentemente, no por ser en muchos casos más privadas y personales se ajustan menos a las realidades sociales y necesidades individuales allí donde anidan y se desarrollan con mayor o menor éxito. En este sentido, la diversidad de la oferta y la demanda ideológica y simbólica debe tratarse de acuerdo con la particularidad de los contextos socioculturales, poniendo quizás especial énfasis, en los mecanismos de integración/adaptación de las escisiones o innovaciones religiosas minoritarias de diferente signo en el seno de la sociedad laica y plural contemporánea.

Si Robert Greenfield se refería al gran “supermercado espiritual” que se abrió en las décadas de los sesenta y setenta a partir de la eclosión contracultural, las nuevas religiosidades emergentes en la modernidad occidental vuelven a poner de manifiesto que la religión no desaparece, simplemente se transforma. Puede parecer dormida, pero siempre acaba despertando con más o menos fuerza, según las coyunturas y según los procesos de cambio social. La pluralización y segmentación del fenómeno religioso en las culturas occidentales no conducen necesariamente a

7. El paradigma de la secularización subraya el proceso mediante el cual, en las sociedades modernas, se dejan de lado la religión y las explicaciones religiosas del mundo en favor de la racionalidad secular y las explicaciones científicotécnicas de la realidad.

la irrelevancia social de la religión o a su desaparición, sino a una forma nueva de relación con la modernidad.

Se observa un declive de la religión entendida en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas, mientras prosperan nuevas formas religiosas personales y comunitarias que tienden a la disgregación, a la fragmentación, a la movilidad. Una especie de “nuevo supermercado espiritual o del sentido” toma forma en nuevos contextos ideológicos y de búsqueda de significados.

Reaparece, pues, un “despertar espiritual”, también especialmente nuclearizado por creencias y prácticas espirituales de raíz oriental, y el interés por explorar fronteras personales nuevas, de autoconciencia, conocimiento y realización a partir de los más variados modelos de experiencia religiosa. Las “nuevas religiosidades” contemporáneas multiplican la oferta de bienes simbólicos de salvación, y posibilitan la diversificación de las opciones individuales en lo que respecta a elegir o satisfacer demandas asociativas o institucionales de compromiso más o menos estrictas. Diferentes modelos religiosos o espirituales implican distintos márgenes de flexibilidad en el ámbito ideológico, normativo y práctico, al mismo tiempo que dibujan diferentes perfiles de conversión o adhesión y distintas identidades religiosas o socioreligiosas.

Peter L. Berger ya sostenía que la decadencia y la pérdida de relevancia social de la religión tradicional eran el resultado inevitable del proceso de socialización. De la misma manera, según el autor, la diferenciación estructural de las sociedades modernas desencadena un pluralismo de cosmovisiones, valores y normas que se originan en las distintas esferas autónomas. Este pluralismo acabará generando “el problema de la plausibilidad”, para socavar las pretensiones de verdad absoluta de las visiones religiosas del mundo tradicionales y relativizar su estatus establecido y hasta entonces incuestionable. Es más, allí donde la Iglesia pierde el monopolio religioso y se ve obligada a competir con otras visiones religiosas del mundo, este problema se agrava.

Desde este momento, la religión ya no puede continuar imponiéndose, sino que tiene que venderse. El pluralismo se convierte, prioritariamente, en una situación de mercado.

En efecto, la característica sociológica y sociopsicológica crucial de la situación pluralista –en la perspectiva de Berger– es que la religión tiene que ofrecerse en el mercado. Y para él, es prácticamente imposible, *a priori*, vender en el mercado un producto a una población de consumidores no coaccionados sin tener en cuenta sus deseos sobre el producto en cuestión. Thomas Luckmann añadirá, en

este sentido, que en el interior de este mercado libre de elaboración, presentación y venta de bienes simbólicos de salvación los productores de “modelos de religión” (o de “modelos de significado último”) deben prestar atención a las necesidades y demandas que los individuos “autónomos” tienen en su existencia en la vida “privada”.

Desde esta óptica, el proceso de privatización (o subjetivización) creciente de la religión en el mundo contemporáneo coincidiría con el de especialización institucional de la religión. El fenómeno religioso rebasa los límites estrechos de las instituciones religiosas, se filtra en la vida cotidiana de las maneras más diversas y discontinuas y adopta una forma de “invisibilidad” aparente. En consonancia con esta dinámica, la producción moderna de religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos, entre los cuales el individuo “consumidor” elige aquel que más le conviene o que mejor satisface sus necesidades. Según Luckmann, si la religión es un asunto privado, el individuo es libre de elegir el “surtido de significados últimos” que más le plazca, guiado por preferencias que están condicionadas prioritariamente por la biografía individual.

En este contexto de aparición de nuevas formas religiosas personales y comunitarias, sin embargo, se nos abriría un *continuum* de gradación desde aquellas agrupaciones más cerradas o dogmáticas ideológicamente y normativamente más rígidas, con estándares regulativos elevados y demandas fuertes de disciplina espiritual y compromiso en sus miembros, hasta comunidades más abiertas y flexibles en el terreno doctrinal y normativo, basadas en criterios de pertenencia muy laxos y sin estándares de conducta y actividad religiosa demasiado estrictos; es decir, comunidades que no exigen vínculos formales, inequívocos o exclusivos y toleran las prácticas religiosas a título individual, doméstico, a tiempo parcial... a partir de ciertas directrices o enseñanzas filosóficas, por medio del asesoramiento de algún guía o maestro espiritual, etc.

Dentro del cuadro de las “nuevas religiosidades” contemporáneas se representarían, pues, desde las redes móviles de acceso a la creencia y las comunidades que no requieren ninguna pertenencia formal hasta las comunidades intensivas que regulan la vida cotidiana de sus miembros incluso en sus mínimos detalles. Estas últimas, afines a la versión religioso-sectaria, pueden ser más afirmativas, exclusivistas, particularistas y totalizadoras, convirtiéndose un marco en el cual mucha gente encuentre recursos simbólicos y prácticos que le permita expresar su identidad y manifestar su protesta o disconformidad. Los compromisos fuertes, englobadores y que ofrezcan un sistema de certezas claramente definido y manipulable parecen también una opción presente en la modernidad.

Florence Beauge, por ejemplo, nos transmite la idea de una naciente “sociedad de la responsabilidad personal”, en la cual los sujetos se ven permanentemente obligados a elegir los propios valores, con todas las dificultades, vacilaciones y consecuencias que esto implica. Según la autora, hemos entrado en la era de la “desregulación del mercado de los bienes simbólicos de salvación”, donde cada uno simplemente busca lo que le hace bien, al margen de posibles identificaciones de lo sobrenatural con un dios o unas divinidades determinadas.

En un contexto de “desencanto generalizado” y de pérdida de credibilidad que afecta a todas las instituciones, no sólo a las religiosas, las grandes preguntas existencialistas recobran fuerza y dan lugar a un “contramovimiento” de reacción a la confusión para volver a lo regulador y referencial. Así, la búsqueda de sentido continúa presente, quién sabe si más presente que nunca.

“En el origen de este contramovimiento, se constatan distintas impresiones de vacío, falta o pérdida: de la autoridad, de rigor, de equivocación y de *guru* o de padre, de identidad y de puntos de referencia... Si esquematizamos, pero sin caer en la trampa de la amalgama, puede decirse que las sectas, los integrismos, e incluso la renovación carismática, proceden de una misma espiral de reacciones en cadena.”

F. Beauge (1997). “Hacia una religiosidad sin Dios”. *Le Monde Diplomatique* (septiembre-octubre, pág. 19)

“Tendríamos así que el fundamentalismo moderno vendría a ser más que una actitud difusa de base (el sentimiento de desamparo y sin sentido moderno y la búsqueda de un fundamento que compartiría con el reciente revivir general de lo religioso, desde la ufología hasta el neosatanismo), una formación sociocultural, magmática pero específica, en la que el espíritu de secta (...) surgido de la modernidad vendría a arrojar en una añoranza masiva de sentido, segundo momento hegeliano de la desacralización técnica del mundo analizada por Max Weber.”

A. Cardín (1997). “Movimientos religiosos modernos”. *Contra el catolicismo* (pág. 146)

En efecto, en muchos casos, como dice Delgado en la introducción al precitado libro de Alberto Cardín, “los comportamientos religiosos aparecerían satisfaciendo un repertorio común de eficacias sociales, psicológicas e intelectuales: proveer de lo que la sociología del conocimiento denominaría una “estructura de plausibilidad”, capaz de ordenar jerárquicamente los significados y de ofrecer modelos cognitivos poderosos; dotar de una comunidad de referencia que realice la utopía de un retorno a la fraternidad humana inicial; servir de ámbito donde purificarse de las contaminaciones de un mundo percibido en proceso de putrefacción; brindar un código

moral claro, susceptible de orientar las conductas y regular de manera positiva la urdimbre de las interacciones humanas, etc.” (pág. 22).

Sin embargo, en otros casos, las eficacias mencionadas se buscarían o se encontrarían en fórmulas más flexibles, sincréticas⁸ y no necesariamente vinculadas a una estructura o comunidad religiosa determinada. De hecho, algunos autores han asociado alternativamente la modernidad al cuestionamiento de cualquier forma dogmática de autoridad en un sentido general, con independencia de la institución de donde provenga, tanto si ésta es religiosa como si no. Si hacemos referencia al ámbito europeo, se observa un distanciamiento de la población respecto de las verdades anunciadas desde el momento en que un país u otro entra en la modernidad. Se supone que esta crisis afecta a todos los sistemas ortodoxos y su credibilidad desde hace ya unos treinta años.

Por otra parte, parece que los instrumentos del “desencanto del mundo”⁹ revelado por Max Weber (lo político, la razón crítica, la ciencia) también se encuentran hoy día desencantados. Y las grandes preguntas filosóficas sobre el sentido de la vida vuelven con fuerza después de la doble pérdida de credibilidad de las religiones históricas y de las ideologías políticas o cientistas, surgidas del mito moderno del progreso que las había sucedido. La crisis de la modernidad habría implicado la disolución de las principales teorías filosóficas que aseguraban haber liquidado la religión, como el cientificismo positivista y el historicismo hegeliano o el marxista.

Actualmente, sin embargo, no hay grandes razones para ser ateos o negar la religión. El desencanto del mundo ha producido al mismo tiempo un desencanto de la idea misma de desencanto. Dicho de otra manera, la desmitificación ha girado contra sí misma, y se reconoce también como mito el ideal de la liquidación del mito.

Así pues, justo en medio de un ciclo de constante de descomposición y recomposición del fenómeno religioso, el individuo de la modernidad no habría renunciado a plantearse las grandes preguntas de orden metafísico relativas al dolor, el sufrimiento, la muerte o, sobre todo, el sentido de la vida. Y tampoco habría renunciado a encontrar las respuestas más adecuadas para él a estas preguntas, ya sea dentro de una organización religiosa concreta (más o menos estricta, más o menos

8. Se entiende por *sincretismo* la fusión de dos o más sistemas diferentes de creencia y práctica, especialmente religiosa.

9. Desencanto del mundo significa desaparición de la magia, de los espíritus, de los demonios; extinción del profetismo; triunfo de la racionalidad instrumental; predominio de una cultura pragmática, presidida por la ciencia y la técnica. El mundo se desmagifica, se desmitifica, se desencanta: el hombre lo domina todo mediante el cálculo, la tecnología, la previsión (J. Estruch, 1994, pág. 274).

opositora, más o menos convencional), o bien por medio de un itinerario de búsqueda fundamentalmente personal o privado. Es decir, aunque no se reconozca necesariamente en ninguna Iglesia o institución religiosa específica.

Especialmente en este segundo ámbito, todo indica que el individualismo y el pragmatismo serían valores centrales en la demanda y búsqueda de espiritualidad. El individualismo, en lo que respecta a libertad y flexibilidad de movimientos en la búsqueda y selección dentro de la multioferta religiosa contemporánea. Y el pragmatismo, en cuanto a la búsqueda de soluciones a problemas personales, dudas, inquietudes de conciencia, etc., con un contenido eminentemente práctico-utilitario (buscar hasta encontrar lo que funciona personal y cognitivamente).

“En este caso, los individuos no se hacen arreligiosos (ateos o agnóstico), o indiferentes hacia el fenómeno religioso. Pueden seguir considerándose creyentes, pero definen ellos mismos cuáles son sus necesidades espirituales, buscan los propios caminos para satisfacerlas y toman decisiones acerca del grado o la medida en que este propósito de satisfacerlas va a influenciar sus vidas. En esta acepción más moderada, la secularización no implica, entonces, la sustitución de la religión por la ciencia; sino, antes bien el repliegue de la experiencia religiosa en el ámbito privado (por esta razón, algunos sociólogos dicen que la religión se hace ‘invisible’).”

R. Garvía (1998). *Conceptos fundamentales de sociología* (pág. 96)

Con el fin de analizar y comprender los fenómenos religiosos de la modernidad, un posible marco teórico es aquel que proviene de la herencia de Max Weber, reactualizada por Talcott Parsons primero y por Clifford Geertz después, y que tiene en el constructivismo de Peter L. Berger y Thomas Luckmann su punto de apoyo nuclear. Este marco teórico tiene en cuenta las adscripciones religiosas actuales como derivadas de un incremento notable de la demanda de sentidos de vida y de experiencia personal. Esto se explicaría, al mismo tiempo, en el contexto de una competencia creciente entre visiones del mundo en las sociedades complejas, caracterizadas por el libre tráfico de significados y vínculos de identidad.

Jean-Paul Willaime sugiere que la modernidad produce *anomia*¹⁰ religiosa, de la cual hace derivar los procesos subsiguientes de desinstitucionalización y las recomposiciones –culturales e institucionales, individuales y comunitarias–

10. Emile Durkheim introduce este concepto por primera vez en *El suicidio*. Representa, genéricamente, un estado subjetivo de confusión normativa o de falta de directrices orientadoras en la vida de las personas. Surge básicamente de la discrepancia entre las necesidades de la persona y los medios que la sociedad le ofrece para satisfacerlas. Implica una situación de conflicto de normas que incapacita a los individuos para orientar con precisión su conducta, lo cual genera psicológicamente en ellos un estado de confusión mental y moral.

que se llevan a cabo. La producción de anomia se explica porque, según el autor, la modernidad desestructura simbólicamente y favorece una cierta movilidad sociorreligiosa. En realidad, afirma, “la modernidad es también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada de una tendencia a la desinstitucionalización”.

“En el plano cultural, los significantes religiosos (las palabras, los gestos, los símbolos) ya no se adhieren a significaciones estables y ya no se inscriben forzosamente en sistemas coherentes. Asistimos a una fluctuación de las creencias, y a la crisis de los credos responde un florecimiento del “yo creo”. Los significantes religiosos están disponibles para ser utilizados de diversa manera. Se trata de un divorcio entre las representaciones y las organizaciones religiosas. [...] Lo que está en entredicho son los lazos que vinculan las creencias con comunidades y con instituciones.”

J.P. Willaime (1996). “Dinámica religiosa y modernidad”. En: G. Giménez (coord.). *Identidades sociales y religiosas en México* (págs. 47-65)

Así pues, el fenómeno religioso se habría desinstitucionalizado y se encontraría “diseminado” por todas partes y en múltiples formas. En esta nebulosa moderna, las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, los cuales responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, en suma, con clientes muy diferentes en cuanto a gustos y preferencias; y en el “menú de lo sagrado” habría platos muy variados entre los que elegir, o condimentos de todo tipo para combinar ecléctica o sincréticamente.

Esta analogía culinaria se inspira directamente en la teoría de las espiritualidades “a la carta” contemporáneas. Además, la experiencia unipersonal y privada en este proceso de “autoservicio espiritual” coincide plenamente con los mencionados fundamentos pragmáticos e individualistas de la modernidad.

De acuerdo con estas orientaciones de valor, muchos de los “nuevos creyentes” van en busca de una satisfacción interior, de un desarrollo personal vinculado a un enriquecimiento de la conciencia, o de una realización de tipo místico –a veces, bajo la guía de un maestro espiritual. Pueden organizar su espiritualidad a partir de materiales en muchos casos heterogéneos, procedentes de los ámbitos más variados, a modo de bricolaje. Aspectos de la propia tradición religiosa pueden combinarse con elementos de otras tradiciones disponibles dentro del gran abanico de opciones que ofrece el “supermercado del sentido” contemporáneo.

El denominado *psicomercado* alimenta este *bricolaje espiritual* con la oferta de literatura diversa relacionada con la autoconciencia, el desarrollo interior, el autoconocimiento y la realización personal, las dietas equilibradas y la vida sana, etc.

Pueden darse compromisos ambivalentes o compartidos a tiempo parcial, o bien pruebas que llevan a comprender o dejar las creencias y las prácticas religiosas según la vivencia o satisfacción obtenida. Gran parte de estos itinerarios selectivos responden a un *do it yourself* en materia religiosa, y a menudo presentan otra característica: rehabilitan lo vivido, emocional, la aprehensión inmediata de lo religioso, basándose sobre todo en la reivindicación primordial del cuerpo como el “vehículo” de la experiencia y de la transformación personal.

Obviamente, dentro de este cuadro la gama de opciones es muy amplia. En el ámbito de la espiritualidad oriental, por ejemplo, el budismo puede considerarse como la religión moderna por excelencia: individualista, no dogmática, ética, que une cuerpo y espíritu, etc. En el ámbito sincrético, la *New Age*, que se presenta como “religión humanista”, sin dogma claro, con la oferta de terapias alternativas, etc., sería otro exponente de la modernidad.

Finalmente, la reivindicación del cuerpo adopta múltiples formas, en ocasiones las que remarcan elementos de intensidad, expresión y emoción religiosa ausentes o ya debilitadas en las religiones tradicionales o las iglesias establecidas. Con este espíritu emocional destacan los movimientos religiosos carismáticos, católicos o protestantes (el pentecostalismo especialmente), que en las últimas décadas han experimentado un considerable éxito y crecimiento en diferentes contextos. En América Latina, por ejemplo, los grupos evangélicos y pentecostales de signo emocionalista han pasado a dominar claramente el terreno de las conversiones religiosas, y hacen una firme competencia a la Iglesia católica mayoritaria.

3.2. Dos ejemplos de diversidad: la *New Age* y los grupos religiosos carismáticos

Un ejemplo claro de la “autonomía como religión” nos lo da el movimiento *New Age* (‘Nueva Era’), mientras que una muestra de la “vinculación o el compromiso como religión” la proporcionan los precitados grupos o movimientos religiosos carismáticos. Sobre éstos, señalaremos algunos rasgos característicos

basándonos en el análisis comparativo de un proyecto de investigación personal actualmente en curso. Hasta ahora, los casos objeto de comparación han sido el movimiento Hare Krishna en España, y la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés y La Luz del Mundo en México.

La *New Age* es una mezcla híbrida de religiones, terapias y astrologías que ha adquirido importancia desde los años setenta. Se define como una red de movimientos espirituales formados por pequeños grupos autónomos desprovistos de liderazgo único, pero con una orientación común: la búsqueda de la transformación individual para colaborar en el advenimiento de una nueva utopía de proporciones cósmicas. Una utopía de transformación global, planetaria, hacia la *New Age*, en términos humanistas, naturistas y ecologistas.

Globalización y *New Age*

Algunas reflexiones teóricas en torno a este proyecto global, que se entrelaza con la multiplicación de los medios de comunicación y la transnacionalización de las empresas culturales, han llevado a conceptualizar el movimiento *New Age* como una elaboración cultural del proceso de globalización.

Con este fin, estos movimientos no elaboran una doctrina específica ni son partidarios de un esquema dogmático, sino que dan prioridad a la experiencia personal y el conocimiento de las distintas tradiciones religiosas en toda su riqueza. Privilegian, igualmente, el uso de tecnologías para generar armonía interior y el control de la propia energía. En lo que a esto respecta, se ha desarrollado un extenso mercado de libros de terapia de autoayuda y de nuevos “terapeutas”, y también toda una variada y ecléctica oferta de prácticas que incluye, por ejemplo, la cartomancia, la reflexología y el I Ching.

En estos términos, la *New Age* se presenta como un movimiento altamente diversificado y descentralizado organizativamente, una forma de construcción de lo sagrado integrada en la modernidad, que encaja perfectamente en las dinámicas de las sociedades modernas anteriormente descritas. Forma parte de un mercado alternativo con una importancia creciente en el campo de la salud, y participa, con un particular enfoque místico, en movimientos sociales feministas, ecologistas e indigenistas.

Aunque la *New Age* propone una utopía de transformación global, su ideario no incluye el hecho de “romper con el mundo”. Es decir, no opta ideológicamente por un rechazo del mundo al estilo de los grupos que mantienen actitudes más “sectarias” o, cuando menos, que contradicen los valores predominantes en las sociedades laicas contemporáneas. También, a diferencia de muchos de éstos, toleran

y promueven diferentes grados de compromiso, no demandan una pertenencia exclusiva o necesariamente a tiempo completo. No es extraña, pues, la vinculación compartida con otras instancias religiosas o sociales. Los distintos grados de compromiso van desde el mero consumo hasta la conversión propiamente dicha.

Cuando se da la conversión, hay que hablar inicialmente de un proceso de búsqueda previo y de los primeros contactos por medio de redes sociales, de amistad o familiares. Y como sucede en la mayoría de los casos, de la adopción de una nueva identidad y de una nueva visión del mundo con importantes consecuencias para la vida privada. No obstante, la transformación experimentada con la incorporación a los grupos de *New Age* no se identifica en los relatos individuales con la palabra *conversión* (que se entiende en el sentido de cambio radical de estilo de vida y de religión). Por el contrario, más bien se describe como la continuación de un proceso activo de búsqueda espiritual y de despertar interior o de la conciencia.

Este sentimiento de no conversión puede estar relacionado –como sugiere Cristina Gutiérrez (1996)– con la conceptualización de la conversión como un hecho esencialmente puntual y pasivo, con la ausencia de límites claros fuera/dentro del movimiento y la mencionada no-demanda de pertenencia exclusiva. En este sentido, la participación en una red de proyectos culturales, ecológicos y de salud como la que dibuja la *New Age* no requiere ninguna vinculación explícita con una comunidad religiosa. Las exigencias relativas a la vinculación a la *New Age* se refieren fundamentalmente a la ética individual. El individuo tiene que hacerse “responsable de la propia energía”, lo cual puede incluir la modificación significativa de los hábitos de vida y consumo.

De esta manera, más que una ruptura total con el pasado y los vínculos anteriores a partir de la participación en la *New Age*, se produciría una reconfiguración de identidad basada en afinidades nuevas, pero sin llegar a un punto excluyente (del resto, los exteriores o los antiguos lazos sociales). En los niveles del ritual y de los contenidos espirituales es donde parece que la frontera entre los “demás” y “nosotros” queda más definida. En cuanto a las afinidades nuevas, la red *New Age* enlaza con movimientos sociales que reivindican valores “alternativos” al sistema y, por lo tanto, comprende directa o indirectamente un público mucho más amplio que los miembros activos.

Aquí no nos encontramos, pues, con que la búsqueda culmina en la integración dentro de una estructura institucional eclesiástica, ni con la adopción de una religión concreta o diferente.

Se da, de forma prioritaria, la secuencia de vivencias que iluminan el camino y la inquietud para saber en un sentido más emocional que intelectual, hasta que se

llega al momento en que se localiza un contexto *New Age* que favorece y satisface el autoanálisis personal. Esto implica, generalmente, la visualización de “las cosas buenas de uno mismo” y de “las cosas malas” que es necesario cambiar, y determina un punto de inflexión vital, es decir, señala cuál tiene que ser el comportamiento “de ahora en adelante”.

Evidentemente, allí donde más marcados sean los contornos comunitarios, el liderazgo interno y los requerimientos de pertenencia, más marcado será también el criterio interpretativo que diferencia el pasado del presente y el interior del exterior, así como la conciencia de que hay que romper con el ego (visiones parciales o erróneas de sí mismo) y con las falsas identificaciones finalmente causantes del padecimiento y que impiden el nacimiento de una identidad nueva, la construcción del verdadero “ser interno” (lo que realmente se es).

“Cada ruta constituye un ensamblaje particular definido por la trayectoria espiritual del individuo a través de distintos grupos y entrenamientos técnicos. Cada trayectoria es errática, determinada por la propia búsqueda y por el propio tránsito individual entre grupos, libros y talleres encontrados en un camino azaroso mediante las redes informales de la *New Age*. Es el individuo, no una institución, lo que construye, a partir de una nueva disponibilidad de técnicas, doctrinas y pertenencias ocasionales, su propio marco subjetivo de interpretación, sin encontrar mecanismos formales que certifiquen su heterodoxia.”

C. Gutiérrez (1996). *Nuevos movimientos religiosos* (pág. 83)

Por otra parte, el aspecto individualista tan característico de la modernidad, en la concepción *New Age* del propio descubrimiento y del “individualismo epistemológico” (la determinación de la verdad radica en última instancia en el individuo) depurado de impurezas y acondicionamientos negativos de la personalidad, encaja perfectamente dentro del cuadro general de las denominadas *self religions* (que creen que el significado último de la existencia reside en el *self* o sí mismo) y de la privatización de la religión en las sociedades contemporáneas.

“No se trata, entonces, del individuo que elige los contenidos religiosos que le resultan cómodos en una especie de nuevo hedonismo espiritual de supermercado; su ambigüedad moral tampoco es un amoralismo, sino una diversificación de criterios. Se trata más bien de un individuo autoexiliado de la vida espiritual institucionalizada, a quien la imposición de una verdad dogmática le es insuficiente, que queda abandonado a sus recursos propios de construcción de marcos de interpretación en una sociedad crecientemente compleja.”

C. Gutiérrez (1996). *Nuevos movimientos religiosos* (págs. 85-86)

En efecto, la denominada “indeterminación revelacional” de la *New Age* se asienta sobre el criterio según el cual la verdad puede revelarse de diferentes formas y por medio de distintos agentes, de manera que ningún individuo o colectivo tiene el monopolio de la verdad. Como veremos, esto contrasta con los planteamientos más escriturales y dogmáticos de los movimientos carismáticos.

Los grupos de *New Age*, pues, privilegian la dimensión privada, personal y autónoma en la búsqueda y construcción de la identidad espiritual. El elemento clave de la *New Age* es la transformación mística radical basada en el plano individual. La meditación es fundamental en este sentido. Se busca la experiencia mística de la unidad a partir de la práctica de la meditación. El objetivo es hacer posible un cambio radical en la conciencia de un número lo suficientemente alto de individuos que finalmente garantice la transformación necesaria de la sociedad y de las personas que la constituyen.

Se trata, en suma, de hacer emerger una existencia nueva cualitativamente superior. Esta renovación –cuyo poder proviene de la energía universal o cósmica– apunta a la solución de problemas como el excesivo materialismo, el descuido de la naturaleza y la separación de la vida espiritual.

Otros conceptos centrales de la *New Age* son la exploración espiritual, la conciencia cósmica, la perspectiva holística y la evolución espiritual. Destacan las acciones ecológicas (cultivo ecológico, manufacturas, uso de tecnologías alternativas, técnicas curativas naturistas, etc.).

También es muy importante el exitoso circuito *New Age* de productos en el mercado relacionados con la oferta espiritual y terapéutica (libros, revistas, música, esencias, recursos curativos de culturas milenarias, etc.), o la venta de medicamentos o sustancias curativas en el caso de las consultas de la medicina alternativa relacionada con el movimiento (terapias tradicionales como la homeopatía, la aromaterapia, el herbolario, la acupuntura, etc.). En este ámbito, por ejemplo, se extiende una red de simpatizantes y colaboradores, con compromiso parcial o compartido, o de muchas otras personas que se vinculan a la *New Age* como clientas y consumidoras de productos naturales y de los servicios médicos que ofrece.

Normalmente, los grupos *New Age* de orientación terapéutica ponen a disposición de sus clientes o miembros distintas técnicas (existe una amplia gama de libros, revistas y de talleres de fin de semana), y los participantes en sesiones concretas son guiados para trabajar por sí mismos sus sentimientos. En esta guía, el líder o los líderes ejercen un papel fundamental. Éstos, aunque muchas veces no se identifican claramente, son figuras clave a quienes se reconoce un conocimiento elevado y una gran capacitación y eficacia en el terreno terapéutico.

Un aspecto esencial es la fe en la curación holística e integral (en términos biológicos, psicológicos, sociales y espirituales), de manera parecida a la reforma también completa del individuo que tratan de favorecer los grupos carismáticos. Se promueven la expresión y el tratamiento de las problemáticas individuales en grupo, si bien desde el punto de vista de los estudiosos de estos movimientos hay un predominio del proceso individual por encima de los imperativos del colectivo o del liderazgo.

En lo que respecta a los movimientos religiosos carismáticos, tenemos que destacar como elementos caracterizadores en sentido genérico, por una parte, la orientación revivalista o innovadora (más en el plano ideal que material o efectivo) para el cambio de las condiciones sociales, culturales y existenciales vigentes; y por otra, tanto la participación emocional y comprometida en un colectivo articulado en torno a la figura o las figuras carismáticas que detenten el liderazgo como la centralidad de la gestión ideológica y simbólica del cuerpo.

Debemos destacar, en primer lugar, su carácter conversionista. En este sentido, son activadores de cambios profundos en la identidad personal y social de los sujetos que optan por la conversión. Se trata de una conversión entendida en términos activos, que es generalmente la culminación de un proceso de búsqueda previo y responde a un modelo evolutivo, causal y dramático (en el sentido de experimentar y reconocer un cambio brusco de estilo de vida, de práctica y de institución religiosa o, incluso, de religión como tal).

En el ámbito de la experiencia religiosa, destacan los cultos altamente emocionales, de comunión íntima con lo sobrenatural y corporalmente bastante expresivos (la gestión ideológica y simbólica del cuerpo se revela como un aspecto central en la práctica espiritual y la identificación, junto con los elementos sensoriales e incluso sensuales relacionados). Y en el ámbito jerárquico y organizativo, destaca el papel fundamental del líder o de los líderes carismáticos reconocidos, vigías, espejos y guías del camino en la fe, y la obediencia a la norma y las autoridades religiosas.

Todo esto lo encontramos en el marco de una estructura institucional –compactada o diversificada– que no excluye connotaciones “totales”, herméticas o particularistas, fundamentalistas, etc., si no como un rasgo fijo o inalterable, al menos posible en ciertas fases de su desarrollo.

Aunque siempre es muy difícil y relativo hablar de perfiles predispuestos a la adhesión o conversión religiosa, parece que el modelo más frecuente en el caso de los grupos carismáticos revela situaciones individuales anómicas, marginales, inconformistas o insatisfechas, genéricas y variables según los contextos y el movimiento

de atracción y destino. La conversión pone de manifiesto, como acabamos de apuntar, una transformación importante y drástica de la identidad de los sujetos, que repercute directamente en la adopción de pautas nuevas de relación, conducta y actitud, a causa de los procesos de adoctrinamiento y resocialización y de los mecanismos de motivación y compromiso institucionales.

Estaríamos, en definitiva, en la vía de la “espiritualidad dura”, de demandas elevadas de compromiso ideológico y práctico, exigente sobre los principios normativos que tienen que seguirse, sólo de forma eventual tolerante con las fidelidades a tiempo parcial (según cuáles sean los niveles y grados de integración / adaptación al entorno), y con un marco donde se organiza una oferta precisa de sentido y pertenencia que parece ajustarse muy bien a demandas personales de seguridad y eficacia, sobre todo en el ámbito socioemocional y terapéutico.

El enfoque hacia estos ámbitos convierte en especialmente atractivos los grupos o movimientos carismáticos cuando son capaces de resolver en la práctica vivida y directa procesos que afectan significativamente al estado de ánimo o la salud de la persona. La explicación de las causas del sufrimiento y de la enfermedad en el contexto del sistema de creencias y, lógicamente, una posible rehabilitación o curación acaban de validar la funcionalidad terapéutica o taumatúrgica del grupo y dan más sentido que nunca a la opción que representa. En este caso, el componente pragmático e individualista de la modernidad se refleja en la efectividad experimentada en primera persona y en el sentido de asegurar unos carriles de vida sólidos y sin fisuras que el creyente, idealmente, no tiene que abandonar.

La conversión, efectivamente, puede ser una exigencia o el paso fundamental para conseguirlo y sellar el nuevo proyecto vital. No obstante, hay otras fórmulas que incluyen circuitos o carreras de adhesión en forma de pruebas sucesivas hasta que se llega a una posible vinculación más firme o definitiva, como ocurre con frecuencia en el caso del pentecostalismo.

La experiencia espiritual disciplinada, emotiva e intensa tiene aparentemente mucho que ver con el contexto estructurador de seguridad y eficacia. Vinculada al aspecto corporal en términos de inversión simbólica, y a la expresión personalista, directa y extática de la fe religiosa desde el punto de vista de los creyentes, tiene una potencialidad reformadora o transformadora integral de los individuos si es conducida correctamente y con la devoción y sinceridad necesarias. En este sentido, la sujeción a los principios marcados por el grupo en términos de autocontrol, pureza y perseverancia sirve de base para la negación del pasado y el énfasis en el privilegio que comporta la nueva situación e identidad religiosa. Esto implica una reconstrucción biográfica que penetra selectivamente en los relatos de conversión individual.

les a partir de los esquemas racionalizadores y legitimadores proporcionados por el grupo o movimiento en cuestión.

Visto desde el presente, el camino hacia la conversión se vuelve un tipo de destino prácticamente inevitable, y la conversión en sí misma llega a ser una experiencia dramática que marca el renacimiento en una nueva vida llena de luz y esperanza.

La conversión, pues, tendría un sentido fundamentalmente emocional y transformador de la conciencia, y estaría muy relacionada con la experiencia y la participación intensas y sostenidas. Es importante, igualmente, el apoyo interactivo y afectivo de la comunidad, que incluye mecanismos de ayuda mutua incentivados organizativa y jerárquicamente. Estos mecanismos son especialmente útiles en situaciones particulares de crisis personal, conflictos familiares o con el entorno, enfermedad, drogodependencia, alcoholismo, etc., y su objetivo es la canalización de los afectados por estas problemáticas hacia la comunidad y la terapia que ésta pueda favorecer por medio del carisma y del abrigo colectivo. En la mayoría de los casos, esto significa un paso decisivo hacia la conversión.

En relación con los procesos descritos, no podemos olvidar las dinámicas internas de control social. El trabajo socializador y adoctrinador de la jerarquía instituida se orienta a fortalecer la conformidad y a limitar al máximo las desviaciones. Obviamente, cuando la estructura de plausibilidad está muy implantada, son los mismos "internos" o "miembros de base" quienes día a día se ocupan de confirmarla y vigilar que nadie la resquebraje.

Por otro lado, la conducción de los rituales, y el hecho de dar sello de legitimidad a las iniciaciones, forman parte, entre otras funciones organizativas, del papel absolutamente central de los líderes, pastores o guías carismáticos. La figura de un líder carismático único, fundador, o máxima autoridad institucional ejerce de pilar fundamental de toda la estructura organizativa, y se le suele reconocer una ascendencia y misión directamente procedentes del mundo espiritual.

La resocialización busca idealmente la inversión del pasado y la construcción de una identidad nueva. Es decir, la transformación progresiva del neófito hasta que se consigue un miembro iniciado y comprometido con las mínimas ambigüedades de lealtad. Esto suele incluir un proceso sistemático de adoctrinamiento (en el aspecto ideológico, carismático, práctico-organizativo, etc.) que se reactualiza y reimpulsa regularmente por medio de actividades organizativas cohesionadoras y de los servicios a la comunidad, de manera que la atribución de responsabilidades específicas fortalezca el ego y la autoestima como miembro reconocido y respetado dentro del grupo.

En este marco de solidaridad, cohesión y emoción religiosa cada fiel ha interiorizado una individualidad y una subjetividad propias. Predomina el sentimiento de adscripción y pertenencia a un conjunto social más amplio no reñido con la conciencia de individualidad, una conciencia que tiene que llevar a trabajar y esforzarse día a día en la práctica espiritual para avanzar en la realización personal. Como en el caso de la *New Age*, la transformación personal –que aquí se sella con más fuerza por la conversión– es un proceso continuo, un camino espiritual lleno de obstáculos que hay que superar hasta que se llega a la autorrealización o al estadio de conciencia considerado supremo (conciencia de Cristo, conciencia *New Age*, conciencia de Krishna, etc.).

En este sentido, la absorción comunal e institucional de los miembros comprometidos a tiempo completo en este tipo de movimientos acostumbra a ser considerable. En el plano ideológico y simbólico, esto puede favorecer actitudes más dogmáticas e intransigentes con todo lo discordante con las “únicas” verdades escriturales (divinamente reveladas e inspiradas) que se defienden como propias. Y en esta misma línea, se puede consolidar o desarrollar un talante apático, indiferente o pasivo con respecto a la sociedad secular y sus instituciones. Esto último no excluye el énfasis en la predicación y en la evangelización como tarea espiritual importante y con vistas al crecimiento de la organización, ni la implicación o participación sociopolítica eventual cuando se cree conveniente para los intereses propios (el neopentecostalismo latinoamericano es un buen ejemplo de ello).

Llegados a este punto, podemos concluir que en el terreno de las recomposiciones individuales y comunitarias señaladas por Jean-Paul Willaime destaca, sobre todo, el desarrollo “de una religión a la carta donde la coherencia es asunto más del consumidor que del productor, y en la cual el mercado religioso se convierte en la institución central de la regulación del creer” (1996, pág. 57).

Dentro de este mercado, las distintas versiones religiosas –establecidas o tradicionales e innovadoras, oficiales y heterodoxas, mayoritarias y minoritarias, dominantes y subalternas, legitimadas y no legitimadas– se distribuyen la oferta de estructuras ideológicas y organizativas, imágenes de identidad y bienes simbólicos de salvación. Y se distribuyen también diferentes grados de transigencia, exigencia y transparencia, que dependen más de los casos particulares que de las etiquetas o del reconocimiento social.

Por otro lado, la situación de competencia, el conflicto de intereses y los procesos de construcción de imágenes sociales y de estigmatización que suelen aparecer en este marco nos tienen que hacer pensar, sobre todo, en términos de relaciones de poder y de lucha social por la legitimidad religiosa.

3.3. La imagen social y la estigmatización de las “sectas”

“[...] el empleo común del término ‘secta’ debe invitarnos también a la prudencia. El uso social peyorativo de este término recuerda al sociólogo que ‘secta’ suele ser la denominación con la cual un grupo religioso dominante designa a un grupo religioso dominado en un proceso de descalificación. Si ningún grupo religioso se autodesigna como ‘secta’, se debe a que esta denominación forma parte de las luchas sociales por lo religioso legítimo. Al sociólogo le corresponde tomar distancia respecto de esos juegos de poder en torno a la legitimidad religiosa, para ser capaz precisamente de analizarlos.”

J.P. Willaime (1996). “Dinámica religiosa y modernidad”. En: G. Giménez (coord.). *Identidades sociales y religiosas en México* (pág. 48)

La imagen social negativa de las “sectas” parece totalmente instalada e inamovible en las sociedades occidentales. Desde los inicios, la controversia surgida en torno a los grupos religiosos minoritarios se define primariamente como un problema social y, más enfáticamente, como un problema de criminalidad encubierta y de salud mental. Esta definición ha sido promovida y alimentada por el denominado *modelo médico* o, aún con más precisión, *modelo del lavado de cerebro*.

El paradigma del lavado de cerebro

De acuerdo con los planteamientos iniciales de este paradigma, defensor de un modelo de conversión pasiva o involuntaria, sólo los individuos débiles, extremadamente vulnerables y con ciertas patologías sociales que los predisponen pueden llegar a ser miembros de las sectas. Éstas son fundamentalmente agencias destructivas de la personalidad, que ponen en marcha mecanismos diferentes de coerción y engaño con el fin de “programar” a los adeptos y someterlos a la voluntad directa de los líderes del grupo y en un régimen de vida totalitario que los priva de la libertad física y mental.

En el discurso “criminalista-medicalista”, una religión minoritaria o innovación religiosa se transforma en una secta –en el sentido peyorativo del término–, y la socialización o resocialización religiosa que efectúa se considera programación o lavado de cerebro. Su actividad prédica se convierte en propaganda o proselitismo agresivo; los misioneros se ven como agentes subversivos; retiros, monasterios y conventos son más bien prisiones; el ritual sagrado se vuelve conducta rara o estrafalaria; la disciplina religiosa, comportamiento aberrante, y la devoción y el trance, agentes psicopáticos (J. S. Gutman, 1985).

El detonante de este paradigma interpretativo sobre los nuevos grupos y cultos religiosos que emergen en la década de los sesenta e inicios de los setenta fue el sui-

cidio masivo, en el año 1978, de los seguidores de Jim Jones y su Templo del Pueblo, en Jonestown, la Guayana. A partir de este momento, y bajo el amparo de las organizaciones antisecta nacientes, primero en Estados Unidos y después en Europa, el modelo se generaliza –a menudo con una fuerte carga sensacionalista– al conjunto de los nuevos movimientos religiosos, sin demasiado sentido discriminatorio.

Así, el grueso de los grupos religiosos minoritarios o emergentes pasan a conceptualizarse como sectas destructivas y altamente peligrosas para el individuo y la sociedad en general. Se consideran multinacionales del crimen y del delito, dirigidas por líderes megalomaniacos ávidos de dinero y de poder, e instancias manipuladoras de las “víctimas” inocentes y carentes de recursos intelectuales que día a día caen en sus redes. Se asegura que estas personas, una vez dentro de la secta, son incapaces de discernir sobre la situación en que se encuentran, y pierden completamente la libertad de acción y personalidad gracias a sofisticados procesos de control mental y persuasión coercitiva.

Este modelo está presente todavía –de manera explícita o implícita, y más o menos matizada– en el clima general de opinión pública. Entretejido de forma esmerada y proyectado socialmente a lo largo de los años, continúa muy vigente en la mente de la mayoría de las personas cuando se habla de innovaciones y minorías religiosas diversas, y generalmente sólo cuando se habla de éstas o se tratan de forma prioritaria. Sin embargo, como es bien sabido desde el análisis sociológico, el carácter mayoritario o minoritario, o convencional o no convencional de un grupo en ningún caso es determinante de sus características y actitudes internas.

Desde el punto de vista de los sectores interesados en defender este paradigma, incluso cuando las circunstancias obligan a mostrar una cara más tolerante y respetuosa de la alteridad, la novedad y la diferencia, a la vez que recomiendan disimular la etiqueta “sectas destructivas” bajo variantes más “neutras” o “focalizadas”, como por ejemplo “grupos coercitivos”, “grupos totalitarios” o “grupos de manipulación psicológica”, los discursos acaban teniendo las resonancias y las voces protagonistas de siempre, y acaban dirigiendo mentalmente la opinión pública hacia unos colectivos determinados, aquellos que todo el mundo ya reconoce de antemano como “sectas”.

Voces contra las sectas

Aparte de los representantes –directos o asistentes– de las asociaciones antisecta, nos referimos básicamente a familias que han tenido malas experiencias con los grupos en cuestión o que están disconformes con la situación de alguno de los hijos o parientes que son miembros, y también a los apóstatas que reniegan de su pasado “sectario” y critican abiertamente unos colectivos de los cuales un día fueron “adeptos”.

Es un hecho que estas “sectas” han recibido bastante atención social en los últimos años, a causa del miedo o desconfianza que suscitan sus pautas de adoctrinamiento, los problemas que implica supuestamente el estricto control de sus miembros y la posibilidad de que se produzcan desapariciones personales o suicidios masivos.

Experiencias trágicas y extremas como la de Jonestown, o la del gas venenoso lanzado en el metro de Tokio por integrantes del Grupo de la Verdad Suprema, el holocausto de la Puerta del Cielo en California, cuando sus miembros divisaron el cometa Hale-Boop, el de los seguidores del Orden del Templo Solar en Suiza o, más recientemente, el oscuro y dramático caso del Movimiento para la Restauración de los Diez Mandamientos, en Uganda, se han movido claramente en favor de los planteamientos del modelo criminalista-medicalista del lavado de cerebro y han reavivado la llama encendida contra las “sectas religiosas” en general.

En este sentido, los medios de comunicación no han dejado de ser fundamentales en la tarea de imponer y reimponer definiciones normativas de la realidad, aunque no lo hayan hecho siempre desde los criterios de rigor, objetividad y sentido crítico deseables. En calidad de socializadores secundarios y portadores fundamentales de ideología, estos medios tienen un papel decisivo en la creación y difusión de imágenes culturales y, por lo tanto, en la fijación y reproducción de las cosmovisiones dominantes.

En el tema que nos ocupa, la frecuente generalización o ligereza estigmatizadora de unos determinados colectivos a partir de casos extremos o sumamente impacantes como los mencionados –en los cuales el fanatismo exacerbado predomina sobre cualquier otra lógica– parece contradecirse con la libertad de culto y de creencias reconocida en las sociedades plurales.

Sin caer en un relativismo mal entendido, pero conservando al mismo tiempo el sentido crítico imprescindible en estos casos, el análisis comparativo pone de relieve que hay muchos paralelismos y similitudes estructurales entre ciertos grupos religiosos minoritarios estigmatizados y otras instancias o instituciones –religiosas o sociales– plenamente reconocidas o previstas socioculturalmente. De hecho, el conjunto de las denominadas *instituciones totales y voraces* (seminarios, conventos, monasterios, cuarteles, centros penitenciarios, etc.) demuestran una potencialidad inusitada para organizar, regular y controlar, casi minuto por minuto, la vida de sus miembros. Sin embargo, en estos casos, los posibles grados de manipulación, coerción o privación de libertad se consideran generalmente legítimos y razonables.

Así pues, ¿dónde está el límite que distingue la dinámica coercitiva y de control social tolerada de la considerada intolerable? ¿Quién lo establece y bajo qué crite-

rios? ¿Pueden utilizarse siempre estos criterios para emitir juicios de valor o intervenir directamente sobre las creencias y conductas de los demás?

Si intentamos situarnos en un marco más amplio de lo habitual, nos daremos cuenta pronto de que el problema básico de análisis es el de la legitimación social. Es decir, en términos generales, habría unas instituciones legitimadas, o sea, aceptadas social y mayoritariamente, y otras que no lo están. La pertenencia a unas u otras determinará el enfoque cultural con que se lee o codifica la realidad, el entorno.

De la misma manera, la percepción social y la valoración de hechos objetivos similares puede variar dependiendo radicalmente de si se producen en el seno de una entidad legitimada y hegemónica o bien en una minoritaria y no legitimada. Una y otra son desigualmente percibidas, de acuerdo con una perspectiva sociocultural aprendida y asumida y según la cobertura social e institucional que tengan.

Desde el punto de vista del análisis de los procesos y de la gestión de la legitimación social, pues, la percepción negativa de las sectas y su deslegitimación por medio de imágenes y estereotipos de descrédito respondería, en última instancia, a una construcción social determinada de la realidad, fuera de la cual otra opción alternativa o diferencial a la hegemónica sería susceptible de ser conceptualizada como problema; y más aún cuando ésta adopta formas claramente inconformistas o de protesta. El ejemplo de muchas minorías religiosas y heterodoxias a lo largo de la historia es muy claro en lo que a esto respecta.

Precisamente, si nos fijamos en esta historia, comprobaremos también que el radio del fanatismo, del dogmatismo, del fundamentalismo, etc. es muy amplio, y que en el terreno religioso pueden encontrarse muchos ejemplos, mayoritarios y minoritarios. Y tendríamos que saber, igualmente, que las instituciones, los movimientos y las organizaciones de distinto tipo, así como las personas que las integran, evolucionan y son susceptibles de variar de orientación con el paso del tiempo y según las circunstancias del entorno (sin que esto quiera decir necesariamente que lo hagan en la línea más correcta).

Desgraciadamente, los fenómenos de violencia, corrupción, manipulación, explotación o engaño, entre otros, tienen una amplitud similar a los radicalismos ideológicos o las actitudes intransigentes de cualquier tipo. Estos fenómenos deben ser motivo de sanción allí donde se produzcan (sin distinciones). Sin embargo, no parece prudente ni justo generalizarlos de forma selectiva o gratuita a la hora de emitir juicios sobre la honorabilidad de los colectivos y de las personas.

Por otra parte, los procesos de estigmatización se relacionan a menudo con distintas formas de competencia. Se trata de una competencia que es patente en el do-

minio religioso y simbólico, y que tiene que ver directamente con los conflictos y las luchas por la legitimidad.

“La estigmatización de aquellos que pertenecen a ciertos grupos sociales, religiosos o étnicos funciona como un medio para eliminar a estas minorías de las diferentes vías de la competencia.”

E. Goffman (1989). *Estigma. La identidad deteriorada* (pág. 161)

3.4. El campo religioso y la competencia simbólica

Pierre Bourdieu nos habla de la disolución del fenómeno religioso en un espacio más amplio de manipulación simbólica. Afirma que se multiplican los agentes que están en competencia en este campo de acción y manipulación simbólica dilatado, cuyos límites son difusos. Además, las organizaciones religiosas y sus especialistas tienen que compartir expectativas con otras instituciones sociales y profesionales seculares y religiosas.

“Todos forman parte de un campo nuevo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en práctica en su práctica definiciones rivales, antagónicas, de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas.”

P. Bourdieu (1996). “La disolución de lo religioso”. En: *Cosas dichas* (pág. 104)

La actividad de estos agentes nuevos incluye, pues, la manipulación de las estructuras de percepción del mundo, de las palabras y, con éstas, de los principios de construcción de la realidad social.

“En este campo ensanchado de cura de almas, y de fronteras imprecisas, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre agentes de un tipo nuevo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia.”

P. Bourdieu (1996). “La disolución de lo religioso”. En: *Cosas dichas* (pág. 104)

El problema de los límites competenciales se pone de manifiesto con la emergencia de los nuevos movimientos religiosos o de los grupos religiosos minoritarios. En este sentido, parece que uno de los motivos más poderosos del estigma que pesa sobre ciertas minorías religiosas es su carácter de “enclave”, es decir, de estructura intersticial o de estructura de mediación.

En el contexto de creciente especialización y privatización religiosa, muchos movimientos religiosos aparecen como potencialmente diversificados y multifuncionales. Con frecuencia, se escapan de la regulación estatal de la sociedad y de las organizaciones que se encuentran en la misma. Por su naturaleza, tienden a desafiar la tradicional separación de los reinos seculares y religiosos en la sociedad moderna. Y, consiguientemente, pueden desdibujar o alterar posibles espacios de competencia bastante bien definidos y establecidos. De esta posibilidad o capacidad interfiriente derivará la supuesta incompatibilidad de estos movimientos con ciertas instancias socialmente reconocidas y establecidas.

La naturaleza “de enclave”, “intersticial” y dinámica que caracteriza muchos nuevos movimientos religiosos contrasta con la de aquellas religiones que saben “cuál es su lugar” y comparten la distribución de las funciones básicas asumidas por las grandes instituciones reconocidas. El problema aparece cuando una o varias organizaciones religiosas reclaman o se autoatribuyen la gestión de la totalidad de las funciones sociales (religiosas, ideológicas, socializadoras, terapéuticas, económicas, etc.). Es entonces cuando, al coincidir los ámbitos de competencia, estalla un conflicto de intereses y lealtades en el que el choque entre el grupo general y el desviado o rebelde es prácticamente inevitable.

“Son intereses divergentes los que están en juego, y también lealtades y lógicas diferentes. No es de extrañar, pues, que la parte mayoritaria y hegemónica –la sociedad mayor, que tiene la sartén por el mango– empiece un proceso de asfixia y estigmatización de los grupos rebeldes, a los que descalificará sin contemplaciones. [...] Frente a esta presión, los grupos estigmatizados pueden reaccionar de distintas maneras, que incluyen desde el proceso de encapsulamiento progresivo dentro de las propias fronteras físicas, el reforzamiento de los planteamientos endogámicos y la satanización del mundo exterior, hasta distintos modos de enfrentamiento –entre éstos, incluso enfrentamientos armados, suicidios colectivos, etc.–, que ilustran la estrategia de agresión llevada a sus últimos extremos.”

J. Prat (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (pág. 34)

Desde esta óptica, habría distintas instancias sociales directamente implicadas en la controversia, principalmente el Estado y la sociedad en general, la familia, la Iglesia, las asociaciones antisecta y los apóstatas. Todas estas instancias entrarían en competencia directa o en conflicto de intereses –institucionales o personales– y contribuirían a los procesos de descrédito y deslegitimación de los grupos “sectarios”.

Parece que la diversificación y la multifuncionalidad de muchos grupos religiosos minoritarios se ajustan, en muchos casos, a las necesidades y demandas de la

clientela a la que atraen. Se trata de unas necesidades y unas demandas que, por un motivo u otro, no son satisfechas completamente por otras estructuras intermedias o modelos institucionales convencionales. Por consiguiente, estas minorías, en tanto que opciones “alternativas” o agencias de “suplantación-subversión” del papel de estas instituciones centrales, y capaces de llenar los intersticios que dejan, aparentan un papel rival-competitivo que no siempre es bien aceptado, o cuando menos resulta amenazante.

Así lo explica el mismo Joan Prat cuando cita la argumentación de Shupe y Bromley:

“[...] la creación de nuevas formas sagradas provoca conflictos, ya que los símbolos trascendentes se utilizan para organizar y ejemplarizar las interacciones cotidianas que constituyen las bases del orden social. Los sistemas simbólicos y religiosos emergentes contienen las premisas de un nuevo orden social, que a menudo se presenta como alternativo al existente. De esta manera, la hostilidad generalizada contra las sectas puede verse como un doble mecanismo de defensa –social y simbólico– que activa la sociedad mayor para defenderse de las amenazas, reales o imaginarias, representadas por las sectas que subvierten el *status quo* o, lo que es peor, pretenden la creación de otro orden social.”

J. Prat (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (pág. 33)

De hecho, y con esto queremos acabar, como decían Peter Berger y Thomas Luckmann, la confrontación de universos simbólicos alternativos siempre comporta un problema de poder: del poder de quienes hacen funcionar los mecanismos conceptuales destinados a preservar los respectivos universos simbólicos. En lo que respecta a la competencia socioinstitucional, que suele incluir el flujo cruzado de estigmas y de descréditos entre las partes implicadas, los autores concluyen de forma bastante ilustrativa que “quien tiene el garrote más grande tiene más probabilidades de llegar a imponer sus definiciones de la realidad”. Sin embargo, lo interesante y al mismo tiempo lamentable de la metáfora troglodita ya no es tanto en manos de quién está el garrote (a menudo intercambiable), sino su uso históricamente predominante y sostenido en lugar de la palabra conciliadora.

4. El trabajo etnográfico entre los Hare Krishna

Como proceso de adquisición del conocimiento sobre una determinada realidad sociocultural a partir de la aplicación de un conjunto de técnicas de campo, y

en tanto que producto o resultado de la elaboración que el antropólogo hace del conocimiento adquirido, el trabajo etnográfico puede considerarse fundamental en el estudio de los fenómenos religiosos y de los comportamientos relacionados con lo que es sagrado.

Puede hablarse de posturas teóricas y metodológicas diferentes y de distintas herramientas de investigación sobre el terreno dirigidas a la siempre difícil comprensión de la motivación y la experiencia religiosa.

Los antropólogos suelen recurrir al trabajo de campo y la observación participante como técnicas básicas de recogida de informaciones de primera mano. En el ámbito religioso, la obtención de datos etnográficos directa o *in situ* proporciona al observador externo –más o menos distanciado, más o menos sumergido o implicado en la situación– un cuadro cualitativo del contexto espiritual que estudia y de los significados que los participantes –fieles, devotos o personas de fe– otorgan a las acciones rituales y simbólicas en este contexto, así como de las vivencias, racionalizaciones y legitimaciones que utilizan para explicar o justificar sus actitudes, visión del mundo e identidad religiosa.

En este ámbito, la sinceridad, amistad y simpatía compartidas con los informantes son a menudo un componente central del trabajo etnográfico. La convivencia estrecha y respetuosa, las conversaciones cotidianas, las entrevistas en profundidad, las historias de vida y, en general, todo el proceso sistemático de descripción etnográfica serán las bases de la reflexión interpretativa y construcción teórica del antropólogo. Cuanto más profundamente consiga captar los procesos mencionados y analizar su lógica –explícita e implícita–, en este caso en el dominio sagrado de referencia, más cerca estará de la comprensión y el conocimiento que busca.

En este apartado queremos referirnos a un caso concreto, el del movimiento Hare Krishna, y a la experiencia etnográfica particular del autor con este grupo, fundamentada, desde un principio, en las actitudes mencionadas de respeto mutuo, convivencia y vocación comprensiva. En este sentido, hay que destacar en primer lugar la disposición y colaboración absoluta de los Hare Krishna, que fueron los auténticos protagonistas de un estudio basado en la experiencia directa y en una distancia interpretativa metodológicamente prevista, no exenta de reflexión crítica y sometida a revisión permanente.

El movimiento Hare Krishna se fundó en el año 1966 en Nueva York, en plena agitación contracultural, de la mano de A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), y con el nombre formal de International Society for Krishna Consciousness (ISKCON). Los Hare Krishna llegan a España en el año 1975, y al año siguiente se inscriben en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con el nombre de Asocia-

ción para la Conciencia de Krishna (ACK). Actualmente, tienen templos en Brihuega (Guadalajara), Madrid, Barcelona, Málaga y Tenerife.

El objetivo, a continuación, es traducir esta experiencia a la explicación –o mejor dicho, a una explicación posible– de cómo se puede observar, describir y analizar en un caso empírico concreto algunos de los conceptos y argumentos teóricos que se han expuesto a lo largo del capítulo. Este ciclo de descripción etnográfica y análisis teórico que implica el proceso de investigación-elaboración antropológica es invariablemente bastante complejo y comprometido. Por ello, es el centro de muchos debates teórico-metodológicos de la disciplina.

Sin embargo, prescindiremos de justificaciones teóricas y de método que aquí serían completamente excesivas, y nos concentraremos en el acceso a diferentes niveles de análisis que nos parecen especialmente importantes: la vida comunitaria, la jerarquía y el carisma, la especialización religiosa y la elevación de estatus, la dinámica simbólica y ritual de la práctica devocional y la imagen social del movimiento.

Más concretamente, mencionaremos la experiencia de *communitas* –que en este caso contiene claras reminiscencias contraculturales y utópicas– y su inclusión dentro de una estructura asociativa más amplia; los cuadros de liderazgo carismático que sustentan esta estructura y supervisan el clima organizativo y espiritual de las comunidades locales; el papel de los *brahmanas* o sacerdotes en el oficio religioso como figuras con un acceso privilegiado a los espacios y rituales sagrados de la comunidad; las características carismáticas del movimiento Hare Krishna en lo que respecta a prácticas espirituales emocionales y simbolismo corporal principalmente; y, para acabar, la permeabilidad de los procesos de deslegitimación y descrédito que el grupo ha experimentado a lo largo de los años en el ámbito de las percepciones e imágenes sociales cotidianas.

Ahora bien, ¿cómo pueden captarse estos aspectos durante el trabajo de campo o la investigación antropológica? Obviamente, éste no es el lugar para entrar en detalles de etnografía práctica sobre, por ejemplo, cómo tiene que hacerse observación participante o entrevistas en profundidad para obtener datos de primera mano. Ni tampoco sobre cómo debe enlazarse la descripción etnográfica con el análisis interpretativo y teórico, o los modelos teóricos con los elementos que nos proporciona la experiencia sobre el terreno. Aun así, intentaremos responder a la pregunta planteada por medio de otras cuestiones más concretas y focalizadas.

1) ¿Cómo podemos llegar a observar, describir y analizar la práctica cotidiana a partir del concepto de la *communitas* para entender la fusión de la experien-

cia y las representaciones colectivas en su interior y en el marco de una estructura asociativa-institucional más amplia?

La comunidad Hare Krishna sobre la que se hizo el trabajo etnográfico (Nueva Vrajamandala, en Brihuega, Guadalajara), ha mantenido a lo largo de los años una estructura semimonástica basada en la práctica religiosa regular y regulada del *bhakti* yoga o yoga de la devoción. Esta práctica se organiza en el templo en torno a un programa espiritual sistematizado a lo largo del día (desde las cuatro de la madrugada hasta las nueve y media de la noche) y en el cual participan miembros iniciados y novicios.

Procesos de iniciación y conversión en el movimiento Hare Krishna

El novicio (*bhakta*) o novicia (*bhaktini*) en el movimiento Hare Krishna es aquella persona que está interesada en conocer o, eventualmente, adoptar la filosofía, el estilo de vida y las prácticas espirituales de la conciencia de Krishna. Con este propósito, sigue un camino de integración progresiva en la comunidad cumpliendo un servicio determinado, asistiendo al programa espiritual diario, respetando la jerarquía y sus principios religiosos y regulativos y aspirando, si finalmente lo cree conveniente, a alcanzar el estatus de devoto o miembro iniciado. Suele pasar como mínimo un año de preparación antes de que el *bhakta* o la *bhaktini* reciban la iniciación. A lo largo de este año, deben haber respetado firmemente los votos religiosos y demostrado responsabilidad personal y una dedicación estable. Después, tendrán que escoger un maestro espiritual y esperar a que éste los acepte como futuros discípulos. La elección del *guru* responde fundamentalmente a criterios valorativos sobre su personalidad o carácter, conocimiento, talla moral y espiritual, etc. Mediante la ceremonia de iniciación recibirán un nombre en sánscrito por parte de este maestro, y tendrán que hacer los votos de recitar diariamente 1.728 veces el *maha-mantra* Hare Krishna y seguir los principios regulativos básicos del movimiento: mantener una alimentación estrictamente lactovegetariana, no consumir ningún tipo de intoxicante, restringir la actividad sexual al contexto del matrimonio y a la finalidad procreadora y no participar en juegos de azar.

A partir del análisis etnográfico hemos sugerido un modelo de conversión voluntario, activo, causal y evolutivo, que incluye una carrera de etapas y pasos predisponentes y de experiencias condicionantes hasta llegar a la incorporación definitiva –primariamente emocional, pero con importancia del aspecto afectivo e interactivo con otros miembros. La conversión y el compromiso en el movimiento Hare Krishna implica la integración dentro de un estilo de vida y práctica religiosa no convencionales, y también la interiorización y asunción de unos principios doctrinales que, por su naturaleza, distancian simbólica e ideológicamente –más que físicamente– a los miembros formales del entorno social y familiar anterior, si bien actualmente el predominio de los compromisos más relajados y a tiempo parcial parece diluir cada vez más esta situación.

Aparte de la secuencia ceremonial diaria, la distribución de los servicios comunitarios, y otras actividades como las salidas de presentación pública y canto congregacional (*harinama*) los fines de semana, completan la rutina colectiva de los Hare Krishna. La *communitas*, en este contexto, emerge de la misma experiencia comunal intensa y emotiva (en el sentido existencial) y de la vida ascética organizada bajo unos principios regulativos, la disciplina religiosa y los votos individuales de compromiso (en el sentido normativo).

Por medio de las entrevistas biográficas puede obtenerse el sustrato contracultural de muchos itinerarios de conversión al movimiento Hare Krishna. Las trayectorias vitales acostumbra a revelar la experiencia previa con diferentes alternativas comunitarias, el consumo de drogas, la práctica del yoga, el vegetarianismo o el acceso a la filosofía oriental, etc. En definitiva, trazan caminos de búsqueda de imágenes de identidad satisfactorias, de ideologías y de marcos comunitarios donde predominen los valores de la *communitas* como alternativa a los modelos sociales, institucionales y religiosos convencionales, o sea, más propios de la estructura.

Incluso el estatus, la norma y la jerarquía inherentes a dicha estructura, y que se negaban en el contexto de la ideología contracultural y utópica, se reinterpretarán dentro la *communitas* religiosa como elementos esenciales para el reequilibrio o reforma personal, y guías imprescindibles de acción y progreso espiritual hacia la autorrealización.

Levantarse juntos a las cuatro de la madrugada para iniciar el oficio nocturno y compartir, desde entonces, toda una secuencia ritual cargada de intensidad devocional colectiva es una clara manifestación de *communitas* o, al menos, de deseo de alcanzar la *communitas* a pesar de las fuerzas individualistas subyacentes.

También es una clara manifestación de *communitas* el canto público –en grupo y con una fuerte dosis emocional– del mantra Hare Krishna (Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare, donde Hare y Krishna son nombres de dios y Rama tiene que ver con su energía interna) y, en un plano más simbólico, el mismo contraste estético identificador del grupo respecto de los observadores externos. De hecho, la particular expresión religiosa que caracteriza a los Hare Krishna acentúa todavía más este contraste, si tenemos en cuenta que el canto, el baile y el acompañamiento de instrumentos no son el rasgo más ordinario de la tradición religiosa occidental.

Los Hare Krishna, en las calles de cualquier ciudad, son un grupo claramente identificable e inconfundible, que expresan y exteriorizan sus sentimientos devocionales de una manera colectiva igualmente homogénea, distintiva y singular. Tanto en el ámbito comunitario como público, los Hare Krishna no dejan de ma-

nifestar rasgos característicos de la *communitas*, empezando por su carácter transitorio o ambiguo en cuanto a integración o adaptación en el conjunto social y acabando con todo el abanico de elementos niveladores, disciplinarios, místicos y de desprendimiento vinculados a la vida espiritual o ascética.

La construcción simbólica de la comunidad se expresa particularmente con la adquisición de la nueva identidad personal (de alma espiritual) y social (de devoto de Krishna) de los miembros iniciados. Esta transformación identitaria significa un “renacimiento”, una elevación importante de estatus y el comienzo de una vida espiritual comprometida en conciencia de Krishna. A partir de aquí, los procesos de resocialización configurarán la representación mental –individual y colectiva– de los límites comunitarios, que se construyen por inversión ideológica y simbólica del referente “materialista” exterior.

Por medio de la observación o de la observación participante podemos comprobar, por una parte, la estrecha interacción y comunión de metas de los miembros, que al margen de ser una consecuencia del estilo de vida comunitario es un requisito fundamental de la ideología Hare Krishna: la importancia de “la asociación con devotos” reside en el hecho de que garantiza el beneficio espiritual y el avance en conciencia de Krishna.

Por otro lado, el cumplimiento del programa espiritual diario y de las tareas comunitarias asignadas, y el seguimiento de los principios regulativos del servicio devocional –entre los cuales destaca el respeto de la jerarquía y la subordinación al *guru*–, adquieren sentido y legitimación por el hecho de derivar directamente del cuerpo doctrinal, normativo e institucional de ISKCON como entidad religiosa burocratizada; es decir, en tanto que estructura asociativa encabezada por el Consejo Mundial (Governing Body Commission) y representada por maestros espirituales encargados de la supervisión espiritual y administrativa de las comunidades de todo el mundo.

También en este caso, con el desarrollo de la *communitas* normativa aparece y se consolida una especie de fusión individuo-comunidad-asociación, como entidad más amplia y englobadora bajo la cual se asegura la identificación con el movimiento, la construcción de identidades religiosas nuevas por medio de la conversión y la resocialización, y el reconocimiento último de la legitimidad de las autoridades espirituales instituidas.

2) ¿Cómo podemos llegar a observar, describir y analizar la emoción y veneración que inspira la autoridad y, en general, el reconocimiento de la jerarquía institucional y comunitaria utilizando el concepto de carisma?

El liderazgo carismático constituye un pilar central de la estructura del movimiento Hare Krishna. En primer lugar, encarnado en la figura del maestro espiritual fundador ya desaparecido, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, y desde los inicios institucionales de ISKCON en los *gurus* que lo sucedieron en la dirección como jefes espirituales y organizativos.

Desde un punto de vista empírico, la fuerza del carisma se detecta claramente durante las visitas de altos cargos y maestros espirituales a las comunidades locales. Se manifiesta en los estándares de atención y veneración que se ponen en marcha; en cómo se remarcan los peldaños jerárquicos internos del templo o comunidad en cuestión; en la seguridad –prácticamente acrítica– con que se aceptan los criterios o argumentos de los líderes carismáticos en las clases de filosofía o seminarios que puedan impartir; y en el ansia con que los discípulos esperan el momento de entrevistarse personalmente con los respectivos maestros espirituales o, de ser posible, viajar hasta el lugar donde éstos residen con la misma finalidad. En estas ocasiones, los discípulos aprovechan para pedir consejo personal o diferentes orientaciones sobre la vida espiritual que después intentarán poner en práctica.

Destaca una confianza plena en el *guru* –figura integrada en la sucesión discipular considerada fidedigna– y en sus conocimientos y experiencia espiritual. Esto, junto con el carisma que posee, hace que su palabra sea prácticamente indiscutible y que la subordinación jerárquica del discípulo sea un aspecto igualmente incuestionable.

Los líderes espirituales representan a la institución y son los transmisores legítimos de la sabiduría espiritual de la conciencia de Krishna. Llevan a cabo un trabajo socializador importante en el seno de las comunidades. Aquellos que ocupan posiciones en el organismo de gobierno de la asociación encabezan el organigrama burocrático y administrativo que se formalizó con el proceso de rutinización del carisma posterior a la muerte del maestro y líder carismático fundador.

Un parámetro de distinción jerárquica en la comunidad, aparte de la jerarquía formal o burocrática, es la marcada por los peldaños de iniciación. Si la primera iniciación confiere el estatus y la identidad de devoto de Krishna, la segunda otorga el estatus de *brahmana* o sacerdote. En ambos casos se produce, obviamente, una elevación significativa de estatus –que incluye nuevos derechos y obligaciones–, si bien en el segundo se adquiere el privilegio de acceder a la adoración de la deidad, con toda la responsabilidad y carga simbólica que esto implica.

El sacerdote, en efecto, es quien puede entrar en contacto más directo con lo sagrado. La adoración extremada y minuciosamente personalista y, en general, todas las ceremonias relacionadas con Krishna, los maestros espirituales y el *guru* funda-

dor requieren no sólo unos rituales purificatorios previos muy elaborados, sino también unos conocimientos sobre los significados profundos del culto, así como de los mantras, procedimientos y objetos necesarios para efectuarlo correctamente.

La especialización religiosa de los *brahmanas* se avala justamente con esta sabiduría y preparación específica. En último término, los sacerdotes harán posible que Krishna y las entidades sobrenaturales se acerquen simbólicamente a la dimensión terrenal, para que los devotos las sirvan y las alaben con tanto sentimiento devocional como sea posible.

Las *pujas* o adoraciones en el altar, o la preparación de *prasada* (alimento sagrado) para las deidades, entre otros, son momentos especialmente significativos para observar, describir y analizar la función del sacerdote y cómo las operaciones simbólicas y rituales que lleva a cabo tienen una importancia clave en la dinámica comunitaria y son esenciales para la vida espiritual.

3) ¿Cómo podemos llegar a observar, describir y analizar las prácticas rituales y el simbolismo religioso en su contexto de significación y por medio de los oficiantes o participantes?

Junto con el clima general de armonía, una de las cosas posiblemente más impactantes a primera vista en una comunidad Hare Krishna es el sentimiento y la emoción que transmiten los rituales y las ceremonias religiosas en el templo. Esta característica emocionalista e intensa de la actividad espiritual, ya apuntada cuando nos referíamos genéricamente a los grupos carismáticos, se capta con rapidez por poco que se observen algunas de las ceremonias de adoración en las que se incluye el canto devocional acompañado del baile y la música con instrumentos. En estas ceremonias, como en los *harinamas* o cantos públicos de los santos nombres de Dios (mantra Hare Krishna), la intensidad emocional es de lo más evidente.

Sin embargo, el emocionalismo ritual no sólo se manifiesta por la fuerza o viveza del canto y la danza congregacional, sino que también se puede observar en el contexto de las adoraciones más serenas o que requieren una actitud devocional donde predominen los sentimientos más íntimos y la comunicación más personal con Krishna y las deidades.

Se trata de deidades principales generalmente presentes en el altar del templo junto con Krishna y objeto de adoración ritual diaria: Srimati Radharani, Sri Caitanya, Sri Nityananda, Sri Laxmi Nrsimha, Gaura Nitai, Govardan Sila, Duarka Sila y Salagram Sila.

En este sentido, pues, no siempre puede identificarse emocionalismo con excitación o intensidad expresiva. La emoción religiosa, también en el caso de los Hare

Krishna, puede exteriorizarse de diferentes maneras, algunas más “explosivas” y claramente carismáticas, y otras más ascéticas y contemplativas y vinculadas a la práctica espiritual más privada.

Evidentemente, todas estas muestras de devoción religiosa adquieren plena significación en el marco del sistema de creencias Hare Krishna. Así, el canto colectivo y público de los “santos nombres” proviene de la tradición *bhakti-vaishnava* de Caitanya Mahaprabhu (siglo xv). La filosofía de este asceta devocional bengalí es la raíz del cuerpo doctrinal y teológico del movimiento Hare Krishna, tanto en lo que respecta al énfasis en la entrega total y amorosa del devoto (*bhakta*) a Dios como en el canto apasionado del mantra Hare Krishna, considerado el método genuino para conseguir la liberación y la autorrealización en esta era (*kali-yuga*) de la discordia y la hipocresía.

Por otra parte, las distintas manifestaciones o expresiones emocionales de la práctica religiosa llevan implícito un elemento central: la gestión ideológica y simbólica del cuerpo como vehículo de la experiencia espiritual y de comunicación con lo sagrado. El principio doctrinal básico del movimiento reza que “yo no soy este cuerpo, sino un alma espiritual” al servicio absoluto y eterno de Krishna. Sin embargo, al mismo tiempo, todas las expresiones y emociones religiosas se canalizan por medio del cuerpo y de los sentidos, ya sea de manera exaltada o sosegada. Y también hay que destacar la importancia del simbolismo corporal-sensual en la comunicación con la divinidad, la cual, idealmente, en los planos más elevados de adoración, tiene que alcanzar los máximos niveles de intimidad y éxtasis devocional.

El comportamiento relacionado con el cuerpo y los sentidos materiales –es decir, en la versión mundana– se considera fuente de inmoralidad y de pecado. En general, se cree que cuando el cuerpo físico entra en contacto con la materia tiende a contaminarse, y hay que limpiarlo de impurezas antes de cualquier actividad espiritual. Por ello, los devotos tienen que ser meticulosos en la conducta e higiene corporales, y aún más especialmente los *brahmanas* o sacerdotes. Para contactar con lo sagrado, el cuerpo y los sentidos materiales se invierten simbólicamente o “sacralizan”; se transforman en espirituales por medio de elaborados y minuciosos rituales purificadores.

En efecto, quien se fije atentamente en los rituales privados y grupales de los Hare Krishna comprobará que la purificación corporal es constante y extremadamente detallista.

Esta purificación externa, que requiere la recitación de mantras, el uso del agua, la marca de símbolos vishnuitas en diferentes partes de cuerpo, etc. tendrá que

completarse con la purificación interna que garantiza la práctica espiritual diaria (*sadhana-bhakti*). En este estado de pureza, el devoto ya se puede concentrar en hacer “un bueno uso de una mala ganga” (para decirlo con las palabras del maestro fundador), poniendo el cuerpo, la mente y todas las actividades cotidianas al servicio de Krishna.

4) ¿Cómo podemos llegar a observar, describir y analizar las imágenes sobre el grupo y sus miembros en el entorno social con el que interactúan? Y al mismo tiempo, ¿cómo podemos llegar a observar, describir y analizar las imágenes y percepciones de los Hare Krishna sobre el entorno social y las reacciones que suscitan?

No hace demasiado tiempo, se interpuso una demanda del movimiento Hare Krishna contra una cadena de televisión pública española por difundir imágenes descontextualizadas del grupo. El motivo, la aparición en pantalla –como ha sido bastante habitual, en primer plano– a propósito de la tragedia del Movimiento para la Restauración de los Diez Mandamientos de Dios en Uganda.

En realidad, éste no es más que un ejemplo del descrédito mediático al que se han visto sometidos los Hare Krishna. Sin embargo, hay muchos otros que el analista interesado y paciente –atendiendo a la monotonía de contenido de los materiales– puede rastrear en los medios de comunicación visuales y escritos desde hace unos veinte años. En el contexto de esta imagen negativa y del discurso dominante sobre el sectarismo (el modelo del lavado de cerebro) también pueden revisarse, en la prensa, los casos de miembros de Hare Krishna a quienes se aplicó a principios de los ochenta el procedimiento de “desprogramación forzosa” para que abandonaran el movimiento.

No obstante, desde el punto de vista etnográfico, parece conveniente ampliar el punto de mira y conservar el espíritu crítico necesario con el fin de no caer en la trampa de la simplificación. Esto quiere decir profundizar, entre otras cosas, en cómo se construyen determinados discursos (en este caso deslegitimadores y de estigmatización selectiva), en cuáles son sus agentes constructores y divulgadores, qué hay en los mismos de realidad y de ficción, cuáles son los intereses subyacentes y, especialmente, cómo estos modelos interpretativos penetran en el tejido social y las representaciones colectivas y generan una “foto fija” de las sectas y un “retrato robot” del sectario aparentemente irreversibles.

No hay duda de que el espíritu crítico tiene que empezar por reconocer los argumentos que se presentan tanto a favor del estigma como en su contra. Sin embargo, también parece conveniente que estimule el análisis de las imágenes sociales en la

realidad cotidiana, en el que finalmente se acaban reconociendo o reproduciendo consciente o inconscientemente. En la etnografía que nos ocupa, este análisis consistió en observar las reacciones y percepciones públicas sobre los Hare Krishna en el ámbito urbano (Madrid), durante el *harinama* tradicional del fin de semana, y, con más profundidad, en la localidad de Brihuega (Guadalajara), muy cerca de la comunidad estudiada.

Dichas reacciones y percepciones se nos presentaron entonces más o menos espontáneas o encubiertas, manifiestas o sutiles, estereotipadas o variables, etc. Oímos comentarios impulsivos, positivos, negativos o neutrales; carcajadas de mofa o simpatía. Vimos gestos de indiferencia o de recelo (por ejemplo, cuando los Hare Krishna regalaban dulces especialmente preparados para la ocasión), malas caras o rostros curiosos; personas que escuchaban con atención su mensaje, que aceptaban algún tríptico informativo o tarjeta de invitación a la comunidad, o que adquirirían alguno de los libros que los devotos de Krishna tratan de distribuir entre los peatones; adultos que reaccionaron de una manera y jóvenes de otra; individuos que se dedicaron a increparlos o incluso provocarlos, etc. En fin, pudimos captar toda una amplia gama de impresiones y juegos interactivos que luego fue necesario desgarnar y sistematizar para obtener un cuadro lo más coherente posible de la situación. Fue de igual utilidad para el estudio hacer lo mismo en el caso de los Hare Krishna: observar sus opiniones, valoraciones, reacciones y niveles de comunicación respecto del mundo que los rodea.

Es importante, pues, descifrar o decodificar la imagen social, con sus variaciones y matices, y examinar el grado en que los procesos de deslegitimación y descrédito más generales han impregnado las opiniones, percepciones y representaciones de la gente. Y también cómo han afectado a la misma evolución del grupo y su ideología sobre el entorno social.

En nuestro caso, concluimos que en Brihuega había una imagen social media más desentendida que negativa, la cual resultaba de la combinación dinámica de cuatro actitudes o sensaciones fundamentales: indiferencia, distancia, inseguridad y desconfianza, todas articuladas por una evidente dificultad de comunicación entre ambas comunidades producto de la asimetría de dimensiones ideológicas y sociales y, en consecuencia, de una frontera simbólica que tiende a segregar dos mundos sociales de estatus desigual, contrastivos en cuanto a orientaciones de valor y sólo tangencial y circunstancialmente interconectados en la práctica cotidiana. En este ámbito, se nos vuelven a hacer evidentes –por ambos lados– los procesos de construcción simbólica de la comunidad como referente de identificación, diferenciador y configurador de la identidad personal y colectiva.

De todo lo que hemos dicho hasta ahora, se deduce un posible procedimiento sistemático de acceso a determinados ámbitos de análisis empírico y elaboración teórica utilizando como ejemplo el caso concreto del movimiento Hare Krishna.

Esquemáticamente, ha querido reflejarse cómo en el interior de una organización religiosa no legitimada socialmente pueden estudiarse de manera contextualizada los aspectos humanos y socioinstitucionales que se han querido tratar en este capítulo. Así, hemos destacado especialmente, por una parte, la experiencia emocional y cohesiva que emerge de la *communitas* religiosa, con los contenidos devocionales y rituales que la caracterizan y el papel de los sacerdotes como especialistas religiosos; y, por otra, una *estructura* de autoridad y carisma fundamental en los niveles organizativos y normativos, que sustenta sobre pilares ideológicos y simbólicos muy definidos la identidad religiosa del movimiento Hare Krishna.

Conclusiones

En el contexto general de la teoría sociológica de la comunidad y de la asociación de Ferdinand Tönnies, la comunidad religiosa se conceptualiza como una comunidad de espíritu basada en los sentimientos, las relaciones interpersonales estrechas, la cooperación, un cierto sentido de identidad diferencial y la unidad de acción y pensamiento hacia una meta común. Para Tönnies, la comunidad de espíritu representa la forma de comunidad auténticamente humana y suprema. Se trata del ámbito de convivencia a menudo considerado más idóneo o elevado por sus participantes, y en el cual se expresan y organizan las voluntades, emociones y los intereses personales y colectivos, relacionados esencialmente, en el caso concreto de las comunidades religiosas, con la fe, la autorrealización y la trascendencia.

Los conceptos de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica de Durkheim dan continuidad al esquema dual de Tönnies dentro de la tradición sociológica clásica. La comunidad, en sentido general, se asocia convencionalmente al primero de estos tipos, subrayado su carácter igualitario y vinculante. Según Durkheim, además, lo colectivo es el caso tipo de lo sagrado y trascendente, situado por encima y más allá de quienes lo constituyen. Los estudios posteriores de la Escuela de Chicago plantearán la pérdida gradual de la esencia de la comunidad (tradicional, familiar, religiosa, etc.) propia de la vida rural como causa de la influencia y el dominio de la cultura urbana.

La antropología simbólica de Anthony P. Cohen discute algunos de los mitos principales establecidos por la Escuela de Chicago, y se concentra en la dimensión simbólica de la comunidad, en el análisis de cómo la comunidad se construye simbólicamente. En este sentido, el énfasis reside ya no en las formas estructurales de la comunidad, sino en la experiencia de los miembros y en los significados que le otorgan, los cuales la delimitan mentalmente y la convierten en referente para la edificación de su identidad personal y social.

Sin salir del terreno ideológico y simbólico, el movimiento contracultural nos proporciona un marco coyuntural ideal para el estudio del deseo de comunidad y de la experiencia comunitaria armónica, fraternal y fundamentada en unos princi-

pios y objetivos comunes. La ideología y los valores alternativos de la contracultura coincidieron en Occidente con la eclosión de múltiples formas nuevas de espiritualidad y comunidades religiosas.

Muchos jóvenes inconformistas de la época, particularmente insatisfechos con las directrices materialistas y tecnocráticas dominantes y con las instituciones tradicionales o establecidas, optaron por “autoexcluirse” del orden social convencional y adherirse a proyectos o modelos alternativos, utópicos y de espíritu transformador, buscando una realidad social, cultural y existencial más satisfactoria. Algunos de estos modelos los proporcionaban, precisamente, ciertas innovaciones o importaciones religiosas emergentes, caracterizadas por un fuerte sentido cohesivo, comunitario y portadoras de una oferta de estilo de vida y práctica religiosa que, en muchos aspectos, representaba una continuación ideológica de la contracultura.

Los rasgos de solidaridad, fraternidad, intensidad y unidad de acción que definen a muchos de estos nuevos movimientos religiosos se acercan especialmente al concepto de comunidad religiosa o de espíritu de Tönnies. Y también al de *communitas* –o más concretamente, *communitas* existencial–, que Victor Turner sintetizó como vínculo humano esencial o modelo de vida en común en busca de una utopía.

Sin embargo, en la teoría de Turner la *communitas* necesita un referente opuesto o antagónico para explicarse: la estructura; es decir, el modelo de interacción humana promotor de la nomenclatura, el sistema de estatus, la propiedad y la desigualdad humana. El hecho de llegar a este modelo significa un proceso de creciente institucionalización y burocratización, de progresiva complejidad social y organizativa que se corresponde con la evolución hacia la *communitas* normativa y acaba constituyendo la estructura propiamente dicha.

En los términos de Max Weber, la estructura institucionalizada se alcanza fundamentalmente como resultado de un proceso de rutinización del carisma. El autor parte de la dinámica evolutiva de muchos movimientos sociales y religiosos para explicar este proceso, que se activaría con la desaparición del líder carismático –y con ésta, del entusiasmo inicial generado a su alrededor– y seguiría con la creciente acomodación social, la progresiva aceptación de las instituciones establecidas y la priorización del mantenimiento organizativo por parte de los movimientos en cuestión a medida que ganan poder y prestigio.

En concordancia con este modelo teórico, se presenta la evolución religiosa del sectarismo al denominacionalismo. Es decir, desde la postura opositora y el aislamiento de la secta, a la aceptación gradual del entorno con posterioridad al periodo

fundacional y, finalmente, al eventual compromiso o pacto con el mundo, propio de la denominación.

Sin embargo, la validez de este modelo clásico se pone en cuestión cuando se comprueba que la dicotomía de “tipos ideales” secta/iglesia en que se basa no es de mucha utilidad para el análisis del fenómeno religioso tal y como se presenta actualmente. La diversidad religiosa contemporánea requiere, por muchos motivos, marcos teóricos que superen la rigidez y estrechez de la clasificación iglesia-secta-denominación. Los denominados nuevos movimientos religiosos y las nuevas formas de religiosidad contemporáneas obligan a un replanteamiento conceptual y metodológico, en el cual el peso del relativismo, el análisis particularizado, sereno y contextualizado y la dimensión criticocomparativa adquieren una relevancia especial.

No obstante, a propósito de los estudios de la sociología clásica y de Max Weber en particular, no podemos olvidar la contribución de este teórico a la definición de las nociones de poder, autoridad y de los tipos de dominación política: la legal-racional, la tradicional y la carismática.

Precisamente esta última es la que nos permite derivar en el análisis de la personalidad carismática de determinados especialistas religiosos como los chamanes, los sacerdotes y los profetas. Los primeros, propios de las sociedades tradicionales o de menor complejidad tecnológica; los demás, de las sociedades con un mayor grado de complejidad social, política y religiosa. Todos tienen una función básica: ejercer de mediadores o comunicadores entre los dioses y los hombres, los espíritus y las personas, el mundo sobrenatural y el terrenal, en definitiva. Su carisma y estatus emanan directamente de estas capacidades personales, así como de la habilidad y eficacia que demuestren en las actividades o prácticas rituales.

Esto es especialmente patente en el caso del chamanismo en las sociedades tradicionales o tecnológicamente menos desarrolladas, mientras que en las sociedades con más división del trabajo y estratificadas la autoridad del oficio sacerdotal tiende a eclipsar la necesidad de tener determinadas aptitudes personales y más o menos éxito en las acciones rituales, vinculadas muchas veces a la curación de enfermedades.

Posiblemente, la distinción más elemental entre las figuras del chamán y el sacerdote sea la que puntualiza que el chamán recibe los poderes directamente de los dioses y de los espíritus, con quienes tiene la habilidad de contactar personalmente por medio del ritual o sin el mismo, mientras que el sacerdote es fundamentalmente un profesional de ceremonias religiosas, que tiene un lugar de culto y unos seguidores o “rebaño”.

Los profetas, por su parte, se diferencian mucho más claramente de los sacerdotes. Su aspecto determinante es la vocación, actúan en virtud de un don personal y anuncian una doctrina religiosa que han recibido generalmente por revelación divina. Las revelaciones divinas son igualmente importantes en el caso de los chamanes y de los profetas. Estos últimos son agentes potenciales de cambios, innovaciones o reformas en la sociedad por medio de la misión de prédica que les ha sido encomendada divinamente.

En la modernidad contemporánea nos encontramos también con otras agencias potenciales de cambio social y religioso de acuerdo con su espíritu innovador, reformador o transformador. Nos referimos a muchas de las nuevas formas religiosas emergentes y a las conductas y prácticas espirituales, también nuevas, que se ponen de manifiesto en las sociedades complejas y diversificadas.

Aparentemente superados los planteamientos secularizadores que preveían un presente y un futuro con un papel secundario de la religión, se observa una cierta decadencia de la religión institucionalizada –entendida en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas– pero al mismo tiempo una revitalización de lo sagrado en forma de espiritualidad privada o comunitaria, con muchas posibilidades de elección: desde las opciones menos dogmáticas, flexibles y de escasa demanda de compromiso (en el capítulo se ha ofrecido el ejemplo del movimiento *New Age*) hasta las organizaciones o comunidades religiosas más exigentes, cohesivas y absorbentes (el ejemplo, en este caso, han sido genéricamente los grupos carismáticos).

En conjunto, las formas religiosas contemporáneas tienden a la disgregación, la fragmentación y la movilidad, y dibujan distintos perfiles de conversión o adhesión religiosa y procesos de construcción de identidad espiritual también múltiples. En la perspectiva de Peter Berger, el pluralismo se convierte, prioritariamente, en una situación de mercado. La religión ya no puede imponerse, sino que se ofrece en este mercado, donde el individuo “consumidor” elige aquello que más le conviene o satisface.

La variada oferta religiosa se corresponde con la también variada demanda espiritual personal, en un marco de recomposición y reformulación de lo religioso que adopta un carácter sumamente dinámico y cambiante. Justamente, esta dinámica innovadora ya desencadenó hace unos años la controversia en torno a las “sectas” –conceptualizadas en bloque como agencias totalitarias destructivas de la personalidad–, desde entonces permanentemente actualizada como problema social. En este ámbito, la lucha por la legitimidad religiosa se ha expresado en forma de procesos de estigmatización de las minorías religiosas y, en un plano más profundo,

apunta, supuestamente, al conflicto de intereses en el campo religioso y de la competencia simbólica entre instituciones mayoritarias o hegemónicas y grupos minoritarios, que se presentarían como alternativas –totales o parciales– a lo que aquéllas representan.

Finalmente, nos hemos centrado en un grupo religioso contemporáneo, el movimiento Hare Krishna, para mostrar cómo en el estudio etnográfico se vincula la descripción detallada de las prácticas observadas, la visión interna del mismo grupo estudiado y el análisis teórico.

Bibliografía

Presentación

Bibliografía básica

- Berger, P.** (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* (1.^a ed. 1967). Barcelona: Kairós.
- de Waal Malefijt, A.** (1975). *Introducción a la antropología religiosa* (1.^a ed. 1968). Estella: Verbo Divino.
- Díez de Velasco, F.** (1998). *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses*. Valladolid: Trotta (Paradigmas, 10).
- Duch, L.** (1997). *Antropología de la religión*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Biblioteca Serra d'Or, 177)
- Durand, G.** (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arqueotipología general* (ed. original 1969; trad. de M. Armiño). Madrid: Taurus.
- Eliade, M.** (1978). *Historia de las creencias religiosas* (3 vol.). Barcelona: Paidós.
- Morris, B.** (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión* (ed. original 1987; trad. de M. Aramburu Otazu). Barcelona / Buenos Aires: Paidós (Paidós Básica, 75).

Capítulo I

Bibliografía básica

- Berger, P.** (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* (1.^a ed. 1967). Barcelona: Kairós.
- Cunningham, G.** (1999). *Religion & Magic. Approaches & Theories*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- de Waal Malefijt, A.** (1975). *Introducción a la antropología religiosa* (1.^a ed. 1968). Estella: Verbo Divino.
- Durkheim, É.** (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa* (1.^a ed. 1912). Madrid: Akal.
- Eliade, M.** (1978). *Historia de las creencias religiosas* (3 vol.). Barcelona: Paidós.
- Geertz, C.** (1992). *La interpretación de las culturas* (1.^a ed. 1973). Barcelona: Gedisa.
- Glazier, S.** (ed.) (1997). *Anthropology of Religion. A Handbook*. Londres: Greenwood Press.
- Malinowski, B.** (1974). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- Mauss, M.** (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral editores.
- Wunenburger, J.J.** (1981). *Le Sacré*. París: Presses Universitaires de France.

Bibliografía complementaria

- Álvarez Santaló, C.; Buxó, M.J.; Rodríguez Becerrea S.** (coord.) (1989). *La Religiosidad Popular* (3 vol.). Barcelona: Anthropos.
- Beals, R.L.; Hoiijer, H.** (1976). *Introducción a la antropología* (1.^a ed. 1963). Madrid: Aguilar.

- Castiglioni, A.** (1947). *Encantamiento y magia* (1.^a ed. 1934). México: FCE.
- Duch, L.** (1984). *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*. Montserrat: Publicacions de l'abadia de Montserrat.
- Evans-Pritchard, E.E.** (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Freud, S.** (1974). *Totem y Tabú* (1.^a ed. 1913). Buenos Aires: Amorrortu (Obras completas, vol. VI).
- Hansen, K.P.** (1995). *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*. Tübingen/Basel: Francke.
- Harris, M.** (1980). *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (1.^a ed. 1975). Madrid: Alianza.
- Harris, M.** (1981). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura* (1.^a ed. 1968). Madrid: Siglo XXI.
- Henry Morgan, L.** (1877). *Ancient society*. Nueva York: Holt [(1975). *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso].
- Hunter, David E.; Whitten Ph.** (1981). *Enciclopedia de Antropología* (1.^a ed. 1976). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- James, E.O.** (1957). *Prehistoric Religion*. Nueva York: Barnes and Noble.
- Lubbock, J.** (1865). *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man; mental and social condition of savages*. Londres: Williams and Norgate.
- Luhmann, N.** (1987). *Die Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marett, R.R.** (1914). *The Threshold of Religion*. Londres: Methuen.
- Martí, J.** (1992). *La medicina popular catalana*. Barcelona: Labor.
- Mauss, M.; Hubert, H.** (1902-1903). "L'Année Sociologique". *Esquisse d'une théorie de la magie* (núm. 7, pág. 1-46). [(1979). "Esbozo de una teoría general de la magia", dentro de su libro *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos].
- Morris, B.** (1987). *Anthropological Studies of Religion. An introductory text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagata, J.** (1984). "Particularism and Universalism in Religious and Ethnic Identities: Malay Islam and Other Cases". En: David MayburyLewis (ed.). *The Prospects for plural societies* (págs. 121-135). Washington: American Ethnological Society.
- Naumann, N.** (1996). *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Herder.
- Pandian, J.** (1991). *Culture, Religion, and the sacred self. A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Pandian, J.** (1997). "The Sacred Integration of the Cultural Self: An Anthropological Approach to the Study of Religion". En: Stephen Glazier (ed.). *Anthropology of Religion. A Handbook* (págs. 505-521). Londres: Greenwood Press.
- Schmidt, W.** (1912-1955). *Der Ursprung der Gottesidee* (12 vol.). Münster: Ascherdorff.
- Schwimmer, E.** (1982). *Religión y cultura*. Barcelona: Anagrama.
- Smith, A.D.** (1991). *National Identity*. Londres: Penguin Books.
- Spiro, M.E.** (1967). *Burmese Supernaturalism*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Spiro, M.E.** (1972). "La religion. Problèmes de définition et d'explication". En: R.E. Bradbury; C. Geertz; M.E. Spiro; V.M. Turner; E.H. Winter; L. de Heusch (ed.). *Essais d'anthropologie religieuse* (págs. 109-154). París: Gallimard.
- Swanson, G.E.** (1962). *The Birth of Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. New Haven: HRAF Press.
- Tylor, E.B.** (1929). *Primitive Culture* (1.^a ed. 1871). Londres: John Murray.
- Wallace, A.F.C.** (1966). *Religion: An Anthropological View*. Nueva York: Random House.

Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (5.ª ed.). Barcelona: Península.

Williams, R.H. (1996). "Religion as Political Resource: Culture or Ideology?". *Journal for the Scientific Study of Religion* (núm. 35/4, págs. 368-378).

Winter, E.H. (1972). "Groupements territoriaux et religion chez les Iraqw". En: R.E. Bradbury;; C. Geertz; M.E. Spiro; V.M. Turner; E.H. Winter; L. de Heusch (ed.). *Essais d'anthropologie religieuse* (pág. 181-202). París: Gallimard.

Capítulo II

Bibliografía básica

Los pasajes de la Biblia y parte de los del Corán reproducidos en el texto proceden, respectivamente, de las ediciones de J.A. Ubieta (dir.) y J. Vernet, referenciadas en esta bibliografía.

Bergounioux, F.M.; Goetz, J. (1963). *La religione dei preistorici e dei primitivi*. Catania: Edizioni Paoline.

Bonnefoy, Y. (dir.) (1996-2000). *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo* (6 vol.). Barcelona: Destino (ed. orig. París, 1981).

Brandon, S.G.F. (1975). *Diccionario de religiones comparadas* (2 vol.). Madrid: Cristianidad (ed. orig. Londres, 1970).

Brelich, A. (1977). "Prolegómenos a una historia de las religiones". En: H.Ch. Puech (dir.). *Historia de las religiones, I: Las religiones antiguas (1)*. Madrid: Siglo XXI (ed. orig. París, 1970).

Briquel, D. y otros (1999). *Religions de l'Antiquité*. París: P.U.F.

Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: AUSA (Aula Orientalis-Supplementa, 13).

Chevalier, J.; Gheerbrant, A. (1982). *Dictionnaire des symboles*. París: Robert Laffont-Jupiter.

Detienne, M.; Hamonic, G. (1995). *La déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*. París: Flammarion.

Duby, G. (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot (ed. orig. París, 1978).

Dumézil, G. (1986). *Les dieux souverains des Indo-Européens*. París: Gallimard.

Dumézil, G. (1958). *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruselas: Latomus.

Dumézil, G. (1968). *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indoeuropéens*. París: Gallimard (trad. esp. Barcelona: Seix Barral, 1977).

Durand, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus (ed. orig. París, 1973).

Durkheim, É. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal (ed. orig. París, 1912).

Eliade, M. (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza (ed. orig. París, 1951).

Eliade, M. (1973). *Fragments d'un journal*. París: Gallimard (trad. esp. Madrid: Espasa Calpe, 1979).

Eliade, M. (1974). *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza (ed. orig. París, 1956).

- Eliade, M.** (1978-1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (5 vol.). Madrid-Barcelona: Cristiandad-Herder (ed. orig. París-Chicago, 1976-1991).
- Eliade, M.** (1971). *La nostalgie des origines*. París: Gallimard (ed. orig. Chicago, 1969).
- Eliade, M.** (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor (ed. orig. Hamburgo, 1957).
- Eliade, M.** (1981). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad (ed. orig. París, 1949).
- Eliade, M.** (ed.) (1987). *The Encyclopedia of Religion* (16 vol.). Nueva York: MacMillan.
- El Sagrado Corán** (1988). Surrey: Islam International Publications.
- Evans-Pritchard, E.E.** (1973). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI (ed. orig. Oxford, 1965).
- Facchini, F.** (1990). *Il cammino della evoluzione umana*. Milán: Jaca Book.
- Facchini, F.** (1995). "La emergencia del *homo religiosus*. Paleoantropología y Paleolítico". En: J. Ries (ed.) (cit.) (cap. 5, págs. 151-182).
- Frankfort, H.** (1981). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza (ed. orig. Chicago, 1948).
- Frankfort, H. y otros** (1946). *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frazer, J.G.** (1944). *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica (ed. orig. Nueva York, 1922).
- Griaule, M.; Dieterlen, G.** (1959). "Los dogon". En: D. Forde (ed.). *Mundos africanos* (págs. 140-175). México: Fondo de Cultura Económica (ed. orig. Londres, 1954).
- Griaule, M.; Dieterlen, G.** (1965). *Le renard pâle*. París: Institut d'Ethnologie.
- Griffiths, J.G.** (1960). *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Grisward, J.** (1981). *Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indoeuropéens dans le Cycle des Narbonnais*. París: Payot.
- Hampaté Ba, A.** (1980). "La tradition vivante". En: *Histoire Générale de l'Afrique, I: Méthodologie et préhistoire africaine* (págs. 191-230). París: Unesco-Nouvelles Éditions Africaines.
- Holas, B.** (1968). *Les dieux d'Afrique Noire*. París: Paul Geuthner.
- Hornung, E.** (1999). *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta (ed. orig. Darmstadt, 1971).
- Iniesta, F.** (1992). *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Meyer, M.W.** (1986). *Las enseñanzas secretas de Jesús. Cuatro evangelios gnósticos*. Barcelona: Crítica (ed. orig. Nueva York, 1984).
- Otto, R.** (1980). *Lo santo*. Madrid: Alianza (ed. orig. Gotha, 1917).
- Pagels, E.** (1982). *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Crítica (ed. orig. Nueva York, 1979).
- Pettazzoni, R.** (1922). *Dio. L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. Roma: Athenaeum.
- Ries, J.** (1989). *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Encuentro (ed. orig. Milán, 1982).
- Ries, J.** (ed.). (1995a). *Tratado de antropología de lo sagrado, I: Los orígenes del homo religiosus*. Madrid: Trotta (ed. orig. Milán, 1989).
- Ries, J.** (1995b). "El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico". En: J. Ries (ed.) (cit.). (cap. 1, págs. 25-53).

- Sauneron, S.; Yoyotte, J.** y otros (1959). *Sources orientales, I: La naissance du monde*. París: Éditions du Seuil.
- Thomas, L.V.** (1975). *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*. París: Librairie Larousse.
- Tylor, E.B.** (1977). *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso (ed. orig. Londres, 1871).
- Ubieta, J.A.** (dir.) (1975). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee de Brower.
- Vernant, J.P.** (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI (ed. orig. París, 1974).
- Vernet, J.** (1983). *El Corán*. Barcelona: Planeta.

Capítulo III

Bibliografía básica

- Díez de Velasco, F.** (1998). *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses*. Valladolid: Trotta (Paradigmas, 10).
- Eliade, M.** (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M.** (1981). *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M.** (1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona: Herder.
- Flacelière, R.** (1959). *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Buenos Aires: Hachette.
- Frazer, J.G.** (1981). *La rama dorada. Mito y religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V.W.** (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

Bibliografía complementaria

- Alsina, J.** (1971). *Tragedia, religión y mito entre los griegos*. Barcelona: Labor.
- Ancillotti, A.; Cerri, R.** (1996). *Le tavole di Gubbio e la civiltà degli umbri*. Perugia: Jama.
- Barceló, J.A.** (1984). "Elementos para una teoría de la muerte y los ritos funerarios". *Ethnica* (núm. 20, págs. 81-101).
- Bartel, B.** (1992). "A Historical Review of Ethnological and Archaeological Analysis of Mortuary Practice". *Journal of Anthropological Archaeology* (núm. 1, págs. 32-58).
- Bermejo, J.** (1979). *Introducción a la sociología del mito griego*. Madrid: Akal.
- Blázquez, J.M.** (1983). *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones Prerromanas*. Madrid: Cristiandad.
- Blázquez, J.M.; Martínez-Pinna, J.; Montero, S.; García Gelabert, M.P.; Marcó, F.; Sayas, J.J.; López-Monteaudo, G.; Díez de Velasco, F.** (1994). *Historia de las religiones de la Europa antigua*. Madrid: Cátedra.
- Cohen, E.E.** (1992). *Athenian economy & society. A Banking Perspective*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press.
- Cumont, F.** (1980). *The Mysteries of Mithra*. Nueva York: Dover Publications Inc.
- Cunliffe, B.** (ed.) (1998). *Prehistoria de Europa Oxford*. Barcelona: Crítica.

- Duby, G.; Perrot, M.** (ed.). (1991). *Historia de las mujeres. 1. La antigüedad*. Madrid: Taurus.
- Dumézil, G.** (1985). *Els déus sobirans dels indoeuropeus*. Barcelona: Edicions 62 (Clàssics del pensament modern, 28).
- Frazer, J.G.** (1981). *El folklore en el Antiguo Testamento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- García López, J.** (1975). *La Religión Griega*. Madrid: Istmo.
- González, J.; Buxó, M.J.** (1997). *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. Granada: Anthropos (Autores, textos y temas de Antropología, 31).
- Gracia, F ; Munilla, G.** (1997). *Protohistòria. Pobles i cultures de la Mediterrànea entre els segles XIV i II aC*. Barcelona: Columna / Universitat de Barcelona (existe versión castellana actualizada: Barcelona, 2004).
- Gras, M.; Rouillard, P.; Teixidor, J.** (1989). *L'univers phénicien*. París: Pluriel.
- Green, M.** (1989). *Symbol & Image in Celtic Religious Art*. Nueva York: Routledge.
- Green, M.** (1992). *Animals in celtic life and myth*. Nueva York: Routledge.
- Grimal, P.** (1984). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Guyonvarc'h, C.J.** (1997). *Magie, médecine et divination chez les Celtes*. París: Payot & Rivages.
- Le Rox, F.; Guyonvarc'h, C.J.** (1991). *La société celtique*. Rennes: Ouest-France.
- Lipinski, E.** (1995). *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*. Lovaina: Orientalia Lovaniensia (Analecta, 64).
- Pallottino, M.** (1984). *Etruscologia*. Milán: Hoepli.
- Plácido, D.** (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica.
- Puech, H.C.** (ed.) (1980). *Las religiones antiguas*. Madrid: Siglo XXI.
- Rafel, N.** (1985). "El ritual d'enterrament ibèric. Un assaig de reconstrucció". *Fonaments* (núm. 5, págs. 13-35).
- Rose, H.J.** (1973). *Mitología griega*. Barcelona: Labor.
- Torelli, M.** (1996). *Historia de los etruscos*. Barcelona: Cátedra.
- Vermaseren, M.J.** (1979). *Cybele and Attis. The myth and the cult*. Londres: Thames and Hudson.

Capítulo IV

Bibliografía básica

- Dundes, A.** (ed.) (1984). *Sacred Narrative. Readings in the theory of Mith*. Berkeley: University of California Press.
- Eliade, M.** (1985). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Lévi-Strauss, C.** (1971). *El pensament salvatge* (ed. original 1962). Barcelona: Edicions 62.
- Sullivan, L.E.** (ed.). (1997). *Enchanting Powers. Music in the World's Religions*. Cambridge: Harvard University Press.

Bibliografía complementaria

- Amades, J.; Colominas, J.** (1946). *Els goigs* (2 vol.). Barcelona: Orbis.
- Amodio, E.** (1988). "Prefacio: Emanuela Napolitano". *Shuar y anent. El canto sagrado en la historia de un pueblo* (págs. 1-8). Quito: Abya-Yala.

- Barz, G.** (1995). *Kwayas: They're Singing Jazz in the Church*. (<http://research.umbc.edu/eol/2/barz/barz2.html>). Stand, 1997.
- Bascom, W.** (1984). "The Forms of Folklore: Prose Narratives". En: A. Dundes (ed.). *Sacred Narrative. Readings in the theory of Mith* (págs. 5-29). Berkeley: University of California Press.
- Becker, J.** (1997). "Tantrism, Rasa, and Javanese Gamelan Music". En: L.E. Sullivan (ed.). *Enchanting Powers. Music in the World's Religions* (págs. 15-60). Cambridge: Harvard University Press.
- Behague, G.** (1977). "Some liturgical functions of Afro-Brazilian religious music in Salvador, Bahia". *The World of Music* (núm. 19, 3/4, págs. 4-23).
- Behague, G.** (1986). "Musical and Choreographic Functions in Afro-Brazilian Candomblé". En: M. Honegger; P. Prevost (ed.). *La musique et le rite sacré et profane* (vol. I, págs. 454-455). Estrasburgo: Association des Publications près les Universités de Strasbourg.
- Berendt, J.E.** (1988). *The Third Ear: On Listening to The World* (ed. original 1985). Longmead: Element Books.
- Bernard, M.** (1986). "L'église catholique et la musique pour orgue en Italie au XIX^e s.". En: M. Honegger; P. Prevost (ed.). *La musique et le rite sacré et profane* (págs. 657-688, vol. II). Estrasburgo: Association des Publications près les Universités de Strasbourg.
- Bianciotto, J.** (1997). *La censura en el rock*. Valencia: La Máscara.
- Blacking, J.** (1967). *Venda, children's songs*. Johannesburgo: Witwatersrand University Press.
- Bohlman, P.V.** (1997). "World Musics and World Religions: Whose World?". En: L.E. Sullivan (ed.). *Enchanting Powers. Music in the World's Religions* (págs. 61-90). Cambridge: Harvard University Press.
- Bose, F.** (1953). *Musikalische Völkerkunde*. Friburgo: Atlantis Verlag.
- Burland, C.; Nicholson, I.; Osborne, H.** (1970). *Mythology of the Americas*. Londres: Hamlyn.
- Daniélou, A.** (1968). "La relation de l'homme et du Sacré". En: J. Porte (ed.). *Encyclopédie des musiques sacrées* (págs. 37-52, vol. I). París: Labergerie.
- de Waal Malefijt, A. de** (1975). *Introducción a la antropología religiosa* (ed. original 1968). Estella: Verbo Divino.
- Durkheim, É.** (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa* (ed. original 1912). Madrid: Akal.
- During, J.** (1982). "Revelation and spiritual audition in Islam". *The World of Music* (núm. 24/3, págs. 68-84).
- During, J.** (1986). "Aspects du concert spirituel islamique: le 'sama'". En: M. Honegger; P. Prevost (ed.). *La musique et le rite sacré et profane* (págs. 475-479, vol. I). Estrasburgo: Association des Publications près les Universités de Strasbourg.
- During, J.** (1997). "Hearing and Understanding in the Islamic Gnosis". *The World of Music* (núm. 39/2, págs. 127-138).
- Ember, M.; Ember, C.R.** (1997). *Antropología Cultural*. Madrid: Prentice Hall.
- Emsheimer, E.** (1977). "On the symbolism of the lapp magic drum". *The World of Music* (núm. 19/3-4, págs. 45-61).
- Evans-Pritchard, E.E.** (1977). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Frazer, J.G.** (1911-1915). *The Golden Bough* (ed. original 1890, traducción castellana: *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1943). Londres: Macmillan.

- Frazer, J.G.** (1975). *Folklore in the Old Testament* (ed. original 1907-1918). Nueva York: Hart Publishing Company.
- García Gual, C.** (1997). *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico* (ed. original 1987). Barcelona: Montesinos.
- Gaster, T.H.** (1984). "Myth and Story". En: A. Dundes (ed.). *Sacred Narrative. Readings in the theory of Mith* (págs. 110-136). Berkeley: University of California Press.
- Gutzwiller, A.** (1996). "Die Flöte Shakuhachi. Von Bettlern zu Mönchen zu Musikern". En: Silvain Guignard (ed.). *Musik in Japan. Aufsätze zu Aspekten der Musik im heutigen Japan* (págs. 47-58). Munich: OAG / im iudicium verlag.
- Hajdú, P.** (ed.) (1980). *Les peuples ouraliens. Leur culture. Leurs traditions*. Budapest: Kiadó, Corvina.
- Hassan, S.Q.** (1976). "Les instruments de musique chez les Yezidi de l'Iran". *Yearbook for Traditional Music* (núm. 8, págs. 53-72).
- Heelas, P.** (1996). *The New Age Movement*. Cambridge: Blackwell.
- Holas, B.** (1968). *Les dieux d'Afrique noire*. París: Paul Geuthner.
- Honegger, M.; Prevost, P.** (ed.). *La musique et le rite sacré et profane* (vol. I, págs. 475-479). Estrasburgo: Association des Publications près les Universités de Strasbourg.
- Honko, L.** (1970). "Der Mythos in der Religionswissenschaft". *Temenos* (núm. 6, págs. 36-67).
- Honko, L.** (1984). "The Problem of Defining Myth". En: A. Dundes (ed.). *Sacred Narrative. Readings in the theory of Mith* (págs. 41-52). Berkeley: University of California Press.
- Idel, M.** (1997). "Conceptualizations of Music in Jewish Mysticism". En: L.E. Sullivan (ed.). *Enchanting Powers. Music in the World's Religions* (págs. 159-188). Cambridge: Harvard University Press.
- Inayat Khan, H.** (1988). *The mysticism of music sound and word. The Sufi Message*. Nueva Delhi: Motilal Banarsidass.
- Joseph, I.** (1982). "L'analyse de situation dans le courant interactionniste". *Ethnologie Française* (núm. 12/2, págs. 229-234).
- Karsten, R.** (1988). *La vida y la cultura de los shuar* (ed. original 1935, vol. II, 1989). Quito: Abya-Yala.
- Kaufman Shelemay, K.** (1982). "Zema: A Concept of Sacred Music in Ethiopia". *The World of Music* (núm. 24/3, págs. 52-66).
- Kaufman Shelemay, K.** (1997). "Mythologies and Realities in the Study of Jewish Music". En: L.E. Sullivan (ed.). *Enchanting Powers. Music in the World's Religions* (págs. 299-318). Cambridge: Harvard University Press.
- Kishibe, S.** (1968). "Lamaisme tibétain". En: J. Porte (ed.). *Encyclopédie des musiques sacrées* (págs. 190-199). París: Labergerie.
- Kluckhohn, C.** (1965). "Myths and rituals: a general theory". En: A. William; Z.V. Lessa-Evon (ed.). *Reader in comparative religion* (ed. original 1942, págs. 144-158). Nueva York: Harper and Row.
- Koskoff, E.** (1978). "Contemporary Nigun Composition in an American Hasidic Community". *Selected Reports in Ethnomusicology* (núm. 3/1, págs. 153-173).
- Levine, V.L.** (1997). "Music, Myth, and Medicine in the Choctaw Indian Ballgame". En: L.E. Sullivan (ed.). *Enchanting Powers. Music in the World's Religions* (págs. 189-218). Cambridge: Harvard University Press.
- Linton, R.H.** (1943). "Nativistic Movements". *American Anthropologist* (New Series, núm. 45, págs. 230-240).

- Gardini, W.** (1995). *Religiones y literatura de Japón*. Buenos Aires: Kier.
- Lévi-Strauss, C.** (1964). *Mythologiques. I: Le cru et le cuit*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, C.** (1967). *Mythologiques. II: Du miel aux cendres*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, C.** (1968). *Mythologiques. III: L'origine des manières de table*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, C.** (1971). *Mythologiques. IV: L'homme nu*. París: Plon.
- Malinowski, B.** (1974). *Magia, ciencia, religión* (ed. original 1925). Barcelona: Ariel.
- Manuel, P.** (1993). *Cassette Culture: Popular Music and Technology in North India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Martí, J.** (1990). "Els goigs de Nostra Senyora de La Roca". *Recerca Musicològica* (núms. 9-10, págs. 373-380).
- Martí, J.** (2000). *Más allá del arte. La música como generadora de realidades sociales*. Barcelona: Deriva.
- May, R.** (1992). *La necesidad del mito*. Barcelona: Paidós.
- Napolitano, E.** (1988). *Shuar y anent. El canto sagrado en la historia de un pueblo*. Quito: Abya-Yala.
- Nasr, S.H.** (1997). "Islam and Music: The Legal and the Spiritual Dimensions". En: L.E. Sullivan (ed.). *Enchanting Powers. Music in the World's Religions* (págs. 219-235). Cambridge: Harvard University Press.
- Naumann, N.** (1996). *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Herder.
- New Larousse Encyclopedia of Mythology* (1970). Londres: Hamlyn.
- Oliveira Pinto, T. de** (1992). "La musique dans le rite et la musique comme rite dans le Candombé brésilien". *Cahiers de musiques traditionnelles* (núm. 5, págs. 53-70).
- Olsen, D.A.** (1980). "Symbol and Function in South American Indian Music". En: Elizabeth May (ed.). *Music of Many Cultures* (págs. 363-385). Berkeley: University of California Press.
- Pandian, J.** (1991). *Culture, Religion, and the sacred self. A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Pellizzaro, S.** (1978). *Mitología shuar (VIII). Nunkui. El modelo de la mujer shuar*. Sucua: Centro de Documentación, Investigación y publicaciones.
- Perris, A.** (1985). *Music as Propaganda. Art to Persuade, Art to Control*. Londres: Greenwood Press.
- Porte, J.** (ed.). *Encyclopédie des musiques sacrées*. París: Labergerie.
- Sachs, C.** (1940). *The History of Musical Instruments*. Nueva York: W.W. Norton & Company.
- Sánchez, J.** (1978). *La religión de los Orichas*. Puerto Rico: Ramallo Bros. Print.
- Scarduelli, P.** (1971). *L'analisi strutturale dei miti*. Milán: Celuc.
- Schaeffner, A.** (1936). *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique*. París: Payot.
- Shiloah, A.** (1968). "L'Islam et la musique". En: J. Porte (ed.). *Encyclopédie des musiques sacrées* (vol. I, págs. 414-421). París: Labergerie.
- Spence, L.** (2000). *Introducción a la Mitología* (ed. original 1921). Madrid: Edimat.
- Suppan, W.** (1984). *Der musizierende Mensch*. Maguncia: Schott.
- Thiers, J.B.** (1781). *Traité des cloches*. París: Morin.
- Van Baaren, T.P.** (1984). "The flexibility of Myth". En: A. Dundes (ed.). *Sacred Narrative. Readings in the theory of Mith* (págs. 217-224). Berkeley: University of California Press.
- Varios autores** (1970). *New Larousse Encyclopedia of Mythology* (ed. original 1959). Londres: Amlyn.
- Worsley, P.** (1957). *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. Londres: MacGibbon & Kee.

Capítulo V

Bibliografía básica

- Bachelard, G.** (1994). *El agua y los sueños* (ed. original de 1942; trad. de I. Vitale). México: FCE (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 279).
- Bayet, J.** (1985). *Religión romana: historia política y psicológica* (ed. original de 1956; trad. de M.A. Elvira). Madrid: Cristiandad.
- Böhme, G.; Böhme, H.** (1998). *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos* (ed. original de 1996; trad. de P. Madrigal). Barcelona: Herder.
- Chevalier, J.** (1995). *Diccionario de los símbolos* (ed. original de 1993; trad. de M. Silvar y A. Rodríguez). Barcelona: Herder.
- Cirlot, J.E.** (1998). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela.
- Duch, L.** (1997). *Antropología de la religión*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Biblioteca Serra d'Or, 177) [Trad. cast.: Barcelona, Herder, 2001].
- Grom, B.** (1994). *Psicología de la religión* (ed. original de 1992; trad. de M. Villanueva). Barcelona, Herder (Biblioteca Herder, 198).
- James, W.** (1985). *Les varietats de l'experiència religiosa* (ed. original de 1902; trad. de M. Mirabent i Sala). Barcelona: Edicions 62 (Clàssics del pensament modern, 25) [Trad. cast.: Barcelona, Planeta De Agostini, 1994].
- Morris, B.** (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión* (ed. original de 1987; trad. de M. Aramburu Otazu). Barcelona / Buenos Aires: Paidós (Paidós Básica, 75).
- Otto, R.** (1998). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (ed. original de 1963; trad. de F. Vela). Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 793).

Bibliografía complementaria

- Bianchi Bandinelli, R.** (1982). *Historia y civilización de los Griegos. La crisis de la polis: arte, religión, música* (ed. original de 1979; trad. de P. Gasull, V. Lull y T. Sanz). Barcelona: Icaria.
- Bloch, R.** (1968). *Los prodigios en la Antigüedad Clásica* (ed. original de 1917; trad. de E. Prieto). Buenos Aires: Paidós.
- Bloch, R.** (1985). *La adivinación en la Antigüedad* (ed. original de 1984; trad. de V.M. Suárez Molino). México: FCE (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 391).
- Bouché-Leclercq, A.** (1879-1882). *Histoire de la divination dans l'antiquité* (4 vol.). París: Leroux.
- Contreras Valverde, J.** y otros (1992). *Diccionario de la religión romana*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Cumont, F.** (1987). *Las religiones orientales y el paganismo romano* (ed. original de 1905; trad. de J.C. Bermejo Barrera). Madrid: Akal (Akal Universitaria, 105).
- Dodds, E.R.** (1986). *Los griegos y lo irracional* (ed. original de 1951; trad. de M. Araujo). Madrid: Alianza (Alianza Universidad, 268).
- Dumézil, G.** (1985). *Els déus sobirans dels indoeuropeus* (ed. original de 1952; trad. de C. Boluda). Barcelona: Edicions 62 [Trad. cast.: Barcelona, Herder, 1999].
- Durand, G.** (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arquetipología general* (ed. original de 1969; trad. de M. Armiño). Madrid: Taurus.

- Eliade, M.** (1981). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado* (ed. original de 1949; trad. de A. Medinaveitia). Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M.** (1993). *Herreros y alquimistas* (ed. original de 1956; trad. de E.T.). Madrid: Alianza (El Libro de Bolsillo, 533).
- Espluga, X.; Miró, M.** (2003). *Vida religiosa en la Antigua Roma*. Barcelona: Editorial UOC.
- Evans-Pritchard, E.E.** (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (ed. original de 1937; trad. de A. Desmonts). Barcelona: Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 7).
- Farnell, L.R.** (1921). *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford: Clarendon Press.
- Festugière, A.J.** (1954). *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley / Los Ángeles: Universidad de California.
- Frazer, J.G.** (1993). *La rama dorada. Magia y religión* (ed. original de 1890; trad. de E. y T.I. Campuzano). México: FCE.
- García López, J.** (1975). *La Religión Griega*. Madrid: Istmo (Fundamentos, 49).
- Gérardin, L.** (1975). *La alquimia* (ed. original de 1972; trad. de M. Bofill y E. Petit). Barcelona: Ediciones Martínez Roca (La otra ciencia, 14).
- Gernet, L.; Boulanger, A.** (1960). *El genio griego en la religión* (ed. original de 1932; trad. de S. Agud y J.M. Díaz). México: Uteha.
- Gernet, L.; Boulanger, A.** (1970). *Le génie grec dans la religion*. París: Albin Michel.
- Gil, L.** (1969). *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama.
- González Alcántud, J.A.; Malpica Cuello, A.** (coord.) (1995). *El agua: mitos, ritos y realidades*. Rubí: Anthropos, Editorial del Hombre (Autores, textos y temas. Antropología, 30).
- Gordon Wasson, R.; Hofmann, A.; Ruck, C.A.** (1985). *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios* (ed. original de 1978; trad. de F. Garrido). México: FCE. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 305).
- Guillén, J.** (1980). *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. III: Religión y ejército*. Salamanca: Sígueme.
- Huxley, A.** (1999). *Las puertas de la percepción* (ed. original de 1954; trad. de E. Rius). Barcelona: Edhasa.
- Jaeger, W.** (1988). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (ed. original de 1933; trad. de J. Xirau y W. Rocés). México: FCE.
- Jung, C.G.** (1998). *Arquetipos e inconsciente colectivo* (ed. original de 1935; trad. de M. Murmis). Barcelona: Paidós.
- Jung, C.G.** (1998). *Psicología y religión* (ed. original de 1938; trad. de I.T.M. de Brugger). Barcelona: Paidós.
- Kerényi, K.** (1999). *La religión antigua* (ed. original de 1995; trad. de A. Kovacs y M. León). Barcelona: Herder.
- Kirk, G.S.** (1990). *El mito: su significado y función en las distintas culturas* (ed. original de 1970; trad. de T. de Lozoya). Barcelona: Paidós.
- Laborit, H.** (1993). *Éloge de la fuite*. París: Gallimard (Folio essais, 7).
- Le Glay, M.** (1971). *La religion romaine. Textes choisis et présentés par l'auteur*. París: Armand Colin.
- Lehmann, Y.** (1989). *La religion romaine des origines au Bas-Empire*. París: PUF (Que sais-je?, 1890).
- Lehmann, Y.** (dir.) (1999). *Religions de l'Antiquité*. París: PUF (Premier Cycle).

- Lévy-Bruhl, L.** (1972). *La mentalidad primitiva* (ed. original de 1922; trad. de G. Weinberg). Buenos Aires: La Pléyade.
- Lutz, C.A.** (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Malinowski, B.** (1974). *Magia, ciencia y religión* (ed. original de 1925; trad. de A. Pérez Ramos). Barcelona: Ariel.
- Nilsson, M.P.** (1953). *Historia de la religiosidad griega* (ed. original de 1946; trad. de M. Sánchez). Madrid: Gredos.
- Ogilvie, R.M.** (1995). *Los romanos y sus dioses* (ed. original de 1969; trad. de A. Cabezas). Madrid: Alianza (El Libro de Bolsillo, 1766).
- Rohde, E.** (1973). *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos* (ed. original de 1891; trad. de S. Fernández Ramírez). Barcelona: Labor.
- Scheid, J.** (1991). *La religión en Roma* (ed. original de 1983; trad. de J.J. Caerols Pérez). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Storr, A.** (1973). *Jung*. Londres: Fontana/Collins.
- Storr, A.** (1974). *Jung* (ed. original de 1973; trad. de L. Pujadas). Barcelona: Grijalbo.
- Tedlock, B.** (ed.) (1987). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press (School of American Research. Advanced Seminar Series).
- Toynbee, A.J.** (1989). *La vida después de la muerte* (ed. original de 1976; trad. de C. Gardini). Barcelona: Edhasa.
- Turcan, R.** (1998). *Rome et ses dieux*. París: Hachette.
- Vernant, J.P.** (1985). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (ed. original de 1965; trad. de J.D. López Bonillo). Barcelona: Ariel.
- Zanker, P.** (1992). *Augusto y el poder de las imágenes* (ed. original de 1987; trad. de P. Diener Ojeda). Madrid: Alianza Editorial.

Capítulo VI

Bibliografía básica

- Berger, P.** (1986). *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística*. Barcelona: Herder.
- Berger, P.** (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairos.
- Berger, P.; Luckmann, T.** (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Aamorrortu.
- Bourdieu, P.** (1996). "La disolución de lo religioso". En: *Cosas dichas* (págs. 102-107). Barcelona: Gedisa.
- Buber, M.** (1987). *Caminos de utopía*. México: FCE.
- Callois, R.** (1984). *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.
- Cantón, M.; Prat, J.; Vallverdú, J.** (coord.). *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y 'sectas'*. Santiago de Compostela: VIII Congreso de Antropología. FAAEE/AGA.
- Cardín, A.** (1997). "Movimientos religiosos modernos". En: *Contra el catolicismo* (págs. 141-257). Barcelona: Muchnik.
- Cohen, A.P.** (1989). *The symbolic construction of community*. Londres, Nueva York: Routledge.

- Coser, L.** (1978). *Las instituciones voraces* (especialmente, págs. 11-151). México: FCE.
- de Waal Malefit, A.** (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. Estella: Verbo Divino.
- Díaz-Salazar, R.; Giner, S.; Velasco, F.** (1994) (ed.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E.** (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, M.** (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (especialmente, págs. 19-42). México: FCE.
- Ferguson, M.** (1989). *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Barcelona: Kairós.
- Freund, J.** (1986). *Sociología de Max Weber* (especialmente, págs. 159-194). Barcelona: Península.
- Goffman, E.** (1988). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (especialmente, págs. 15-129). Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E.** (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Greenfield, R.** (1979). *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama.
- Gutiérrez, C.** (1996). *Nuevos movimientos religiosos*. México: El Colegio de Jalisco.
- Lewis, I.M.** (1975). *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (especialmente, págs. 11-65 y 178-211). Harmondworth: Penguin Books.
- Lewis, J.R.; Melton, J.G.** (1992) (ed.). *Perspectives on the New Age*. Nueva York: State University of New York Press.
- Lindholm, C.** (1992). *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Luckmann, T.** (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Mayer, J.F.** (1990). *Las sectas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Morris, B.** (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Prat, J.** (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Robbins, T.** (1988). *Cults, converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*. Londres, Newbury Park: Sage Publications / International Sociological Association.
- Roszak, T.** (1978). *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.
- Schlegel, J.L.** (1995). *Religions à la carte*. París: Hachette.
- Stark, R.; Bainbridge, W.S.** (1986). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (especialmente, págs. 1-18 y 429-456). Berkeley: University of California Press.
- Tönnies, F.** (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- Turner, V.** (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Vallverdú, J.** (1997). *El moviment Hare Krisna a Espanya. Un estudi antropològic* (2 vol., tesis doctoral). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili / Departamento de Antropología Social y Filosofía.
- Vallverdú, J.** (2001). *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna*. Tarragona: Arola.
- Van Gennep, A.** (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Weber, M.** (1984). *Ensayos sobre sociología de la religión* (3 vol.). Madrid: Taurus.
- Weber, M.** (1988). *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62.
- Weber, M.** (1993). *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Weber, M.** (1997). *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.
- Wilson, B.** (1969). *La religión en la sociedad* (especialmente, págs. 177-213). Barcelona: Labor.

Bibliografía complementaria

- Aguirre, Á.** (1988). "Contracultura". En: Á. Aguirre (ed.). *Diccionario temático de Antropología* (págs. 186-199). Barcelona: PPU.
- Bastide, R.** (1972). *El sueño, el trance y la locura* (especialmente, págs. 63-119). Buenos Aires: Amorrortu.
- Beauge, F.** (1997, septiembre-octubre). "Hacia una religiosidad sin Dios". *Le monde diplomatique* (págs. 18-19).
- Belil, J.M.** (1993). "En las redes de una secta fanática". *Selecciones del Reader's Digest* (núm. 510, mayo, págs. 17-22).
- Cardín, A.** (1989). "Las tinieblas modernas. Fundamentalismo, milenarismo y sectarismo". *El País* (Temas de nuestra época, 20 de julio, págs. 1-2). Madrid.
- Carozzi, M.J.** (1999). "La autonomía como religión: La Nueva Era". *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos* (vol. 9, núm 18, págs. 19-38).
- Casanova, J.** (1994). "El revival político de lo religioso". En: R. Díaz-Salazar; S. Giner; F. Velasco (ed.). *Formas modernas de religión* (págs. 227-265). Madrid: Alianza.
- Dasa Goswami, S.** (1986). *Prabhupada. Construyó una casa en la que puede vivir todo el mundo*. Madrid: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Delgado, M.** (1997). "Pensar en contra". En: A. Cardín. *Contra el catolicismo* (págs. 13-32). Barcelona: Muchnik.
- Díez, G.** (1984). "Un joven Hare Krisna espera en el psiquiátrico a que un juez decida sobre su capacidad mental". *Diario 16* (6 de diciembre, pág. 23). Madrid.
- Díez, P.** (1988). "Los nuevos exorcistas". *Cambio 16* (núm. 866, 7 de julio, págs. 36-39). Madrid.
- Douglas, M.** (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (especialmente, págs. 7-33). Madrid: Siglo XXI.
- Eliade, M.** (1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona: Herder.
- Estruch, J.** (1994). "El mito de la secularización". En: R. Díaz-Salazar; S. Giner; F. Velasco (ed.). *Formas modernas de religión* (págs. 266-280). Madrid: Alianza.
- Estruch, J.** (1997). "El món de les sectes". *Simposi sobre les noves formes de religiositat* (2 de diciembre). Barcelona: Fundació Joan Maragall.
- Garvía, R.** (1998). *Conceptos fundamentales de sociología*. Madrid: Alianza.
- Gene, G.J.** (1986). "Brainwashing: The myth and the actuality". *Though* (vol. 61, núm. 241, págs. 241-257).
- Gutman, J.S.** (1985). "The legislative assault on New Religions". En: T. Robbins; W. Shepherd; J. McBride (ed.). *Cults, Culture, and the Law: Perspectives on New Religious Movements* (págs. 101-110). Chico (California): Scholars Press.
- Hill-Tout, C.** (1907). *The native races of the British Empire* (págs. 173-175). Londres: Archibald Constable and Company, Ltd.
- Huxley, A.; Bucke, R.; Maslow, A.H.; Watts, A.; Wilber, K.** y otros (1992). *La experiencia mística*. Barcelona: Kairós.
- Judah, J.S.** (1974). *Hare Krishna and the Counterculture*. Nueva York, Londres, Sydney, Toronto: A Wiley-Interscience Publication, John Wiley and Sons.
- Kakar, S.** (1989). *Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones para curar*. México: FCE.

- Kateb, G.; Skinner, B.** (1977). "Utopismo". En: D. Sills (dir.). *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (vol. 10, págs. 597-603). Madrid: Aguilar.
- La Barre, W.** (1970). *The Ghost Dance*. Nueva York: Doubleday.
- Langone, M.D.; Singer, M.T.** (1994). "Transtornos psicológicos y psiquiátricos más comunes causados por los 'cultos'". En: *Grupos totalitarios y sectarismo. Ponencia del II Congreso Internacional* (págs. 151-162). Barcelona: AIS.
- Long, T.E.; Hadden, J.K.** (1983). "Religious Conversion and the Concept of Socialization: Interpreting the Brainwashing and Drift Models". *Journal for the Scientific Study of Religion* (vol. 22, núm. 1, págs. 1-14).
- Marcuse, H.** (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- R. Niebuhr** (1929). *The Social Sources of Denominationalism*. Nueva York: Holt, Rinehard & Winston.
- O'Dea, T.** (1977a). "Troelsch, Ernst". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (vol. 10, págs. 531-534). Madrid: Aguilar.
- O'Dea, T.** (1977b). "Sectas y cultos". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (vol. 9, págs. 512-516). Madrid: Aguilar.
- Orwell, G.** (1996). *Rebelión en la granja*. Barcelona: Destino.
- Paniagua, P.** (1984). "Así se 'desprograma' a un fanático". *El Alcázar* (12 de agosto, pág. 34). Madrid.
- Pellicer, L.** (1988). "Iniciativas contra los 'desprogramadores' de adictos a las sectas". *El Independiente* (febrero, núm. 34). Madrid.
- Pope, L.** (1942). *Milhands and Preachers. A Study of Gastonia*. New Haven: Yale University Press / Oxford University Press.
- Prat, J.** (1997). "La lucha por la legitimidad religiosa: Intereses, conflictos y protagonistas". En: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (págs. 59-79). Barcelona: Ariel.
- Reyes, L.** (1984). "Padres españoles declaran la guerra a las sectas religiosas". *Tiempo* (20 de febrero, pág. 108). Madrid.
- Robbins, T.** (1985). "New Religious Movements on the frontier of Church and State". En: T. Robbins; W. Shepherd; J. McBride (ed.). *Cults, Culture and the Law: Perspectives on New Religious Movements* (págs. 7-30). Chico (California): Scholars Press.
- Rodríguez, J.** (1988, 13 de junio). "Eixir del pou, tornar a ser". *El Temps* (págs. 51-53). Barcelona.
- Romaní, O.** (1999). "La construcción social del 'problema de la droga'. El caso de España". En: *Las drogas. Sueños y razones* (págs. 85-116). Barcelona: Ariel.
- Sánchez, A.** (1988). "Comunidad". En: Á. Aguirre (ed.). *Diccionario temático de Antropología* (págs. 179-185). Barcelona: PPU.
- Scheff, T.J.** (1986). *La catarsis en la curación, el rito y el drama*. México: FCE.
- Sella, J.** (1985). "El difícil camí de la 'desprogramació'". *El Món* (13 de diciembre, págs. 18-20). Barcelona.
- Serrano, M.** (1983). "La Asociación Pro-Juventud, punta de lanza contra las sectas". *El Norte de Castilla* (19 de octubre). Valladolid.
- Serrano, M.** (1994). "Un ex adepto descubre los trapos sucios de la secta Hare Krishna". *El Adelanto* (11 de febrero). Salamanca.
- Shupe, A.D.; Bromley, D.G.** (1985). "Social responses to cults". En: P.E. Hammond. *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (págs. 58-72). Berkeley, Los Angeles; Londres: University of California Press.

- Stark, R; Bainbridge, W.S.** (1979). "Of churches, sects, and cults: Preliminary concepts for a theory of religious movements". *Journal for the Scientific Study of Religion* (vol. 18, núm. 2, págs. 117-133).
- Tönnies, F.** (1968). "De la comunidad a la sociedad". En: A. Etzioni; E. Etzioni. *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias* (págs. 66-73). México: FCE.
- Troelsch, E.** (1912). *The Social Teaching of the Christian Churches* (2 vol.). Nueva York: MacMillan.
- Turner, B.S.** (1997). "Religión y política global". En: *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista* (págs. 255-289). México: FCE.
- Turner, V.** (1990). "Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los 'rites de passage'". En: *La selva de los símbolos* (págs. 103-123). Madrid: Siglo XXI.
- Turner, V.** (1992). "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *communitas*". En: P. Bohannan; M. Glazer (ed.). *Antropología. Lecturas* (págs. 517-544). Madrid; Toronto: McGraw-Hill.
- Vallverdú, J.** (1995). "La imatge social de les sectes. Hare Krisna: un cas paradigmàtic". *Revista d'Etnologia de Catalunya* (núm. 6, págs. 70-79).
- Vallverdú, J.** (1999). "El análisis de los 'movimientos religiosos carismáticos y extáticos'. Diseño de una investigación en curso". En: M. Cantón; J. Prat; J. Vallverdú (coords.). *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y 'sectas'* (págs. 167-181). Santiago de Compostela: VIII Congreso de Antropología. FAAEE/AGA.
- Verdú, V.** (2000). "21 pistas para el XXI". *El País* (Domingo, 2 de enero, pág. 12). Madrid.
- Weber, M.** (1968). "La rutinización del carisma". En: A. Etzioni; E. Etzioni. *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias* (págs. 57-65). México: FCE.
- Willaime, J.P.** (1996). "Dinámica religiosa y modernidad". En: G. Giménez (coord.). *Identidades sociales y religiosas en México* (págs. 47-65). México: Instituto Francés de América Latina / Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM.
- Wilson, B.** (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.
- Yinger, J.M.** (1946). *Religion in the Struggle for Power. A Study in the Sociology of Religion*. Durham NC: Duke University Press.

Glosario

(lo) santo o (lo) sagrado *n* Propiedad de aquello que se revela como cualitativamente diferente, sobrenatural, inefable y terrible, como un *mysterium tremendum* que, cuando se manifiesta ante el hombre por medio de una hierofanía, inspira a la vez un sentimiento de trascendencia, de espanto y de pequeñez.

adhesión *f* Afiliación a una visión del mundo, doctrina, ideología o religión. Quien la experimenta tiene básicamente un sentido de identificación y movilidad religiosa.

adivinación *f* Proceso mediante el cual se alcanza el conocimiento de cosas ocultas.

adivinación inductiva o dística *f* Adivinación que se basa en el desciframiento de todo tipo de señales que se consideran enviadas por lo divino, ya sean fortuitas, casuales, o resultado de una petición formulada.

adivinación inspirada o extática *f* Aquella en la que un elegido (una sibila, un profeta, una profetisa, una pitia, etc.) recibe las palabras de la divinidad tras haber sido poseído por ésta o haber entrado en trance.

alienación *f* Estado de conciencia alterado de un individuo, en un contexto religioso, que le permite objetivarse, exteriorizarse, proyectarse fuera de sí mismo y dar forma a la representación de un dios trascendente en presencia del cual se imagina que está.

anacoreta *m* Persona que se retira a un lugar solitario para llevar una vida de silencio, plegaria y mortificación.

anacoretismo *m* Forma de vida religiosa propia de los anacoretas.

androcentrismo *m* Dentro del contexto de las relaciones de género, visión de la realidad desde una perspectiva centrada en el hombre.

animatismo *m* Creencia en poderes sobrenaturales de tipo impersonal.

animismo *m* Creencia según la cual tanto los seres vivos como los objetos sin vida pueden poseer un alma.

anomia *f* Discrepancia entre las necesidades del hombre y los medios que la sociedad le ofrece para satisfacerlas. Emile Durkheim introdujo el concepto por primera vez en la obra *El suicidio*. Denota, en primer lugar, una situación de conflicto de normas, de manera que los individuos no pueden orientar con precisión su conducta. En tal situación, experimentan psicológicamente la anomia como confusión mental y moral, y pueden carecer de vínculos interpersonales a causa de su marginación de la sociedad.

antropología *f* En el ámbito de las creencias religiosas, conjunto de doctrinas relativas al hombre y a sus componentes físicos y metafísicos, como el cuerpo, el alma, el nombre, el doble, el espíritu, el aura, el espectro, etc. (del griego *ánthropos*, 'hombre').

antropomorfismo *m* Atribución de características humanas a seres u objetos no humanos.

apocalíptica *f* Conjunto de escritos que contienen profecías o revelaciones sobre el fin del mundo y los destinos últimos de los hombres (del griego *apokálypsis*, 'revelación').

apoteosis *f* Acto ritual que deifica a una persona.

apotropaico *adj* Cualidad de ofrecer protección contra malos espíritus, demonios, etc. dentro del ámbito de las creencias.

arké *m* Principio esencial constituyente de todo lo que existe.

arquetipo *m* Objeto creado o acción realizada en el tiempo mítico y primordial, que dan sentido y realidad a los objetos en contacto con los hombres y a las acciones humanas en virtud de un vínculo ontológico, ya que éstos son repeticiones o reactualizaciones de aquéllos.

ascetismo *m* Práctica de disciplina moral o esfuerzo de liberación de cualquier vínculo terrenal con el fin de conseguir la *ataraxía* o la *apátheia*, es decir, la imperturbabilidad propia de los sabios a la que se llega eliminando las pasiones.

asociación *f* Forma básica de agrupamiento humano fundamentada en la instrumentalidad y la razón y fuente de progreso, tal como Ferdinand Tönnies la conceptualizó. En su interior, los individuos se mantienen separados a pesar de los factores que tienden a unificarlos, tanto en lo que respecta a los intereses particulares como a las actividades y esferas de dominio. Esta actitud excluyente y de negativa al contacto con los demás caracteriza a la asociación en estado de reposo. No obstante, la asociación, al mismo tiempo, genera la idea de un valor común sobre los bienes o las posesiones privadas, gracias a la acción recíproca y la voluntad de transacción equilibrada entre los individuos.

augur *m* Sacerdote romano encargado de la toma de auspicios.

auspicio *m* Contemplación de las aves, en sentido literal. Cualquier señal divina percibida visualmente, en sentido general.

azande *m* Pueblo sudanés organizado en clanes exogámicos, patrilineales y totémicos, pero con una aristocracia estrictamente endogámica.

bautismo *m* Sacramento básico en la iniciación cristiana que incorpora al fiel a la comunidad de la Iglesia y representa un renacimiento en la vida espiritual gracias al agua.

benge *m* Oráculo del veneno que, entre los azande, constituye el elemento regulador individualmente más importante de la vida pública y privada. Consiste en administrar una sustancia tóxica a unos animales (en este caso, pollos) para que pasen a ser los transmisores privilegiados del mensaje sagrado.

cábala *f* Conjunto de teorías metafísicas, místicas y exegéticas de carácter esotérico desarrolladas en el judaísmo que alcanzaron su punto álgido en la Edad Media, especialmente durante los siglos XII y XIII.

candomblé *m* Género de música y danza de origen afroamericano conocido en varios países de América Latina. Esta misma palabra se utiliza en algunas zonas de Brasil para designar cultos religiosos de tipo sincrético estrechamente asociados a esta música, que contienen elementos católicos y elementos procedentes de religiones del África occidental.

carisma *m* Cualidades especiales y extraordinarias de un individuo, al margen de que estas cualidades sean reales, atribuidas o presuntas, según la perspectiva de Max Weber. El tipo genuino y primordial de carisma es una fuerza negadora, emocionalmente intensa y abrumadora que se opone a todas las rutinas institucionalizadas, las de la tradición y las sujetas a una gestión racional. Es fundamentalmente revolucionario y creativo, surge en tiempos de crisis social y prepara el camino hacia un futuro nuevo. El carisma sólo puede existir en relación con los reverentes seguidores o discípulos, a los cuales suele contagiar espontáneamente de entusiasmo, emoción y sensación de vitalidad.

catarismo *m* Secta cristiana que se desarrolló especialmente en Occitania durante los siglos XII y XIII, caracterizada por profesar un dualismo procedente del maniqueísmo y del agnosticismo.

centro del mundo *m* Lugar sagrado por donde pasa el *axis mundi*, el 'eje del mundo' que une el cielo, la tierra y el mundo subterráneo y es, en consecuencia, punto de encuentro entre dioses, hombres y difuntos.

chamán *m* Nombre dado por los tungús a sus sacerdotes y que se utiliza para designar un tipo de hierofanta extático que se cree en contacto con el más allá y que ejerce un poder sobrenatural análogo al de los brujos y hechiceros.

chivo expiatorio *m* Víctima utilizada como expiación; persona sobre quien recaen las culpas de los demás.

cisma *m* División o separación entre cristianos, en el ámbito cristiano. El cisma supone problemas de autoridad, gobierno y jerarquía, mientras que la herejía –concepto muy similar– implica diferencia en cuestiones de fe y de doctrina.

communitas *f* Término que introdujo Victor Turner para designar el modelo de interacción humana caracterizado por la solidaridad comunal intensa, la fraternidad y la relación igualitaria. Se identifica con comunidad y representa a la sociedad sin estructurar o estructurada de manera rudimentaria y relativamente indiferenciada. Es inclusiva, pertenece al presente y potencia la ausencia de estatus, jerarquía y desigualdades sociales basadas en la propiedad y la riqueza. Las situaciones de *communitas* emergen en contextos de marginalidad, inferioridad y liminaridad. En tanto que condición transitoria, están predestinadas a convertirse en estructura o desaparecer.

comunidad *f* Espacio de interacción humana pacífica, armónica y cohesiva, según los criterios de Tönnies. Está basada en el afecto y la emoción, y es fuente de toda moralidad. De ésta derivará la asociación o sociedad. Es la depositaria de la unidad perfecta de las voluntades humanas en su condición natural u original, y las relaciones de parentesco son su germen.

confucianismo *m* Doctrina filosófica y moral desarrollada por Confucio en los siglos VI-V a.C. que ha ejercido una gran influencia en la vida espiritual y política de China. Desde el punto de vista religioso, se caracteriza por sus creencias de tipo animista, politeísta, así como por la veneración a los antepasados.

contracultura *f* Movimiento que representa la reacción juvenil contra la sociedad tecnocrática, los valores materialistas y el orden institucional establecido, tal y como se manifiesta en el mundo occidental en las décadas de los sesenta y setenta. Implica, en definitiva, un conjunto de creencias que es contrario a las raíces sobre las cuales se establece la cultura dominante, y que lleva directamente a la búsqueda de alternativas o utopías culturales, sociales y existenciales donde predominen los valores ecológicos, sensoriales, pacifistas y autárquicos.

contrafactura *f* Intercambio de textos religiosos por profanos, o a la inversa, en el uso de una misma melodía.

conversión *m* Proceso psicológico que implica una crisis, una transformación radical, a veces progresiva y otras repentina, en la conciencia de la persona. En el contexto de la religión, decir que un hombre se ha convertido significa, según William James, que sus ideas religiosas, antes periféricas en la conciencia, adoptan desde entonces un puesto dominante y pasan a ser el centro habitual de su energía personal.

cosmogonía *f* Conjunto de creencias y mitos sobre la creación del mundo (del griego *kosmogonía*, 'generación del mundo').

cosmología *f* Descripción del universo (del griego *kósmos*, 'mundo').

creencia religiosa *f* Las creencias religiosas poseen un doble alcance: por una parte, son la expresión de la percepción humana de lo sagrado, y, por otra, la expresión de la proyección social e histórica de esa percepción.

cremación *f* Combustión incompleta del cadáver durante el ritual de enterramiento. Cuando esta combustión es completa (dependiendo siempre de la cantidad de madera utilizada en la pira) se denomina *incineración*.

ctónico *adj* Terrestre, subterráneo, relativo a la tierra o a las profundidades de la tierra. Se aplica a creencias o a divinidades (del griego *khthónios*, 'terrestre').

cult *m* Innovación religiosa, en la acepción del término aquí adoptada (*cult* o *cult movement*), situada netamente fuera de la corriente religiosa dominante en una cultura. Los cultos son movimientos religiosos que, generalmente, representan una tradición nueva e independiente dentro de la cultura y la sociedad en que actúan las instancias religiosas tradicionales, convencionales o hegemónicas. No tienen precedentes o vínculos históricos e institucionales en el contexto donde se instalan y quieren desarrollarse.

sin.: nuevo movimiento religioso

culto *m* Conjunto de actos y ceremonias con los que se tributa honor a la divinidad o a lo que se considera sagrado.

culto imperial *m* Veneración de la persona del emperador o de algún miembro de su familia.

culto público *m* Ritual que se lleva a cabo entre los miembros de una comunidad, tanto en los templos como en las necrópolis, cuevas-santuario y santuarios. Los cultos públicos se consideran los elementos más importantes de los ritos de cohesión social de las comunidades ibéricas, puesto que permiten desarrollar la relación entre los miembros de una misma clase o grupo social.

cultos cargo *m pl* Movimientos de revitalización que reciben su nombre de los que a principios del siglo XX fueron frecuentes en Melanesia; tienen como característica común la creencia en que se producirá una llegada próxima de grandes naves cargadas con mercancías occidentales (cargo).

delirio *m* Psicosis más o menos transitoria definida por un grado determinado de incoherencia y confusión mentales, de excitación nerviosa y de alucinaciones, sobre todo de tipo psicomotor y visual.

Deméter *f* Divinidad griega relacionada con los cultos agrarios. Fue venerada especialmente en la isla de Sicilia, donde se produjo un sincretismo con la diosa púnica Tanit. El ciclo mitológico de Deméter y su hija Perséfone simbolizaba, por medio de la imagen de la siembra y la cosecha, la idea de la fertilidad y la muerte y resurrección de los hombres. Sus elementos emblemáticos eran las palomas, las espigas de trigo, la uva y el cálato o tocado que llevaba en la cabeza. En la Península Ibérica, la difusión del culto estaba vinculada a los quemadores de perfumes o pebeteros con representación de esta diosa. Destaca el depósito de Camarles (Tarragona).

denominación *f* Organización religiosa voluntaria, socialmente acomodada e institucionalizada, que no pretende tener el monopolio exclusivo de la verdad y que se compromete con el mundo o pacta con él. Los principios normativos y las demandas de compromiso de la denominación a sus miembros no son excluyentes y particularistas, sino que permiten diferentes grados de vinculación y son básicamente tolerantes con los valores de la sociedad general y las instituciones establecidas.

deus otiosus *m* Divinidad suprema de un panteón, creadora y todopoderosa, pero abandonada a la apatía (*otium*), que no ejerce su poder ni recibe ningún culto por parte de los hombres.

diosa madre *f* Divinidad principal de todas las estructuras sociales de base económica agraria. El culto se vincula a la fertilidad de carácter humano, animal y agrario. La existencia de una divinidad femenina relacionada con la abundancia puede vincularse con la facilidad con que se adoptaron los cultos relacionados de procedencia mediterránea, como los de Tanit o Deméter, en la cultura ibérica.

divinización *f* Proceso en virtud del cual una entidad humana se convierte en divina.

dogma *m* Elemento doctrinal proclamado autoritariamente como cierto e incontestado.

dualismo *m* Doctrina de la oposición de contrarios complementarios, de naturaleza cósmica (orden/caos) o moral (bien/mal).

elemento *m* Cada una de las sustancias simples o principales que constituyen el universo físico.

emoción *f* Estado de ánimo o proceso afectivo que se mueve entre el placer y el desplacer, y que nace como reacción intensa ante un factor externo o un objeto cualquiera.

enchytrismos *m* Abandono de un recién nacido –en el ritual funerario de los niños en Grecia y, muy especialmente, en el Ática– dentro de una vasija de cerámica antes de que se reconozca su paternidad y, en consecuencia, sea admitido como miembro de pleno derecho dentro de una estructura social. Si no se producía este hecho, el *pithos* en el que se había introducido se convertía en su tumba. Estos neonatos se abandonaban junto a los caminos. En el mundo ibérico, se utilizaba un vaso cerámico como contenedor de los cuerpos de los neonatos en contadas ocasiones, especialmente en los poblados de Los Cabañiles y La Escudilla (Zucaina, Castellón).

enculturación *f* Conjunto de procesos mediante los cuales el individuo asimila los contenidos de una cultura.

escatología *f* Doctrina relativa al fin del mundo y a los destinos últimos de la humanidad y del individuo (del griego *éskhatos*, ‘último’).

esenios *m y f pl* Miembros de una secta religiosa judía de Palestina formada probablemente a partir de una escisión de la secta farisaica en el siglo II a.C. Practicaban la vida en comunidad, hacían voto de castidad y tenían costumbres sencillas y austeras.

estado de conciencia alterado *m* Aquel en el que todos los procesos cognitivos y emocionales se apartan funcionalmente de la conciencia de vigilia que se suele considerar normal en cualquier parte.

estigma *m* Atribución, de acuerdo con la conceptualización de Erving Goffman, de cualidades negativas a un individuo o colectivo determinados. Significa, en suma, el hecho deliberado y consciente de inhabilitarlos por medio del descrédito –puntual o sistemático– para una aceptación social plena. Hace referencia al deterioro de la identidad personal y social basándose en prejuicios, a un proceso de marginación que opone a los estigmatizados al mundo del sentido común mayoritario y de los “normales”, y los presenta como desviados, en un juego de papeles en interacción en el que cada persona participa al menos en ciertas fases de su vida.

estructura *f* Modelo de interacción humana basado en la diferenciación, la nomenclatura, el sistema de estatus –fuente de desigualdad social– y la jerarquía de posiciones políticas, jurídicas y económicas. Tiene un carácter permanente, se inicia en el pasado, se asienta en el presente y se proyecta en el futuro. La estructura se opone dicotómicamente a la *communitas* en el planteamiento de Turner.

etic/emic *m* Hablamos de perspectiva *etic* cuando nos referimos a la propia del investigador, mientras que la perspectiva *emic* hace alusión a la forma en que los portadores de una cultura ven su misma cultura. La dicotomía *etic/emic* –palabras derivadas de *phonetic* y *phonemic*, respectivamente– fue formulada por el lingüista Kenneth L. Pike.

etnia *f* Grupo poblacional que comprende diferentes tribus. El concepto de *etnia* se puede utilizar cuando nos referimos a individuos que tienen rasgos culturales de carácter común, generalmente una historia, lengua y creencias religiosas compartidas.

etnocentrismo *m* Actitud según la cual un grupo o sistema cultural utiliza sus categorías y valores para entender la realidad de otros grupos o sistemas culturales diferentes.

etrusco *m* Pueblo establecido en la vertiente tirrénica de la península Itálica que ejerció una gran influencia en todos los ámbitos de la Roma arcaica.

evemerismo *m* Hecho de entender los mitos como el resultado de un pasado histórico mal recordado y magnificado por una tradición fantástica.

evolucionismo *m* Orientación teórica de la Antropología primitiva según la cual –entendiendo que la cultura se desarrolla uniforme y progresivamente– la mayoría de las sociedades pasan por las mismas etapas hasta llegar a un estado final también común.

exorcismo *m* Procedimiento basado en ritos o plegarias cuya finalidad consiste en conjurar los malos espíritus y expulsarlos, haciendo que salgan de quien está poseído por ellos.

experiencia religiosa *f* Aquella que incluye, en un sentido amplio, dimensiones significativas situadas más allá de lo externo o sensible gracias a un encuentro o una intuición de encuentro con lo divino.

expiación *f* Proceso que, mediante una acción humana, restaura o repara el entendimiento entre el hombre y la divinidad, colaboración que se había roto por culpa de las faltas humanas.

éxtasis *m* Salida del yo fuera de sus límites ordinarios en virtud de las fuerzas afectivas.

extispicina *f* Técnica adivinatoria que se basa en el examen de los *exta*, las vísceras de los animales sacrificados.

exvoto *m* Elemento ritual que se utilizaba en los ritos de petición o expiación de las comunidades ibéricas. Por lo general, se depositaban en un santuario o cueva-santuario. Se fabricaban en bronce mediante el procedimiento conocido como *cera perdida*. Los tipos iconográficos más característicos eran los guerreros a pie o a caballo, las figuras masculinas y femeninas desnudas, los oferentes, los animales de todo tipo y los elementos relacionados con el cuerpo humano (extremidades y falo, principalmente).

farmakós *m* Instrumento o remedio capaz de llevar a cabo un acto expiatorio.

fenomenología *f* Método de descripción de los fenómenos cuyo objetivo es descubrir su estructura y condiciones generales de aparición.

galli *m pl* Sacerdotes encargados del culto de la diosa frigia Cibele.

genius *m* Espíritu divino.

gens *m* Estructura social basada, en un inicio, en las relaciones de parentesco de un grupo social. Con posterioridad, personas no unidas por este vínculo entran a formar parte de

la misma mediante relaciones de dependencia económica: son los denominados clientes. La estructura de la *gens* era primordial en el mundo romano, teniendo su mayor importancia en la Península en los siglos III y II a.C.

gnosticismo (cristiano) *m* Movimiento religioso de los siglos II-IV d.C. según el cual el verdadero acercamiento a Dios es posible sólo por medio de la gnosis o 'conocimiento' que, superior a la fe, está reservado a unos cuantos elegidos (del griego *gnostikós*, 'gnóstico').

hagiografía *f* Biografía de un santo.

henoteísmo *m* En un contexto politeísta, tendencia según la cual, en el momento del culto, un dios concreto asume para el fiel todos los atributos de lo divino.

herejía *f* Elección, separación, en sentido etimológico. Aplicado dentro del cristianismo, el término designa desviaciones, opciones y opiniones particulares de grupo que se apartaban o separaban del depósito común de la fe.

héroe *m* Ser semidivino al cual se le atribuyen hazañas prodigiosas en favor del grupo que lo reconoce como tal.

hierofanía *f* Manifestación o revelación de lo sagrado o de lo divino (del griego *hierós*, 'sagrado', y *phainomai*, 'aparecer').

huevo *m* Elemento de carácter demiúrgico (contiene en sí mismo la vida) que se utilizaba en la religión ibérica como símbolo de la vida y la fertilidad. Además de los exvotos ibéricos en bronce entregados por los oferentes en los santuarios, también se usaba este tipo de ofrenda. El simbolismo del huevo se utilizaba también en el mundo griego, púnico y etrusco para significar la creencia en la resurrección, como puede observarse, por ejemplo, en las pinturas murales de las tumbas etruscas.

humanización *f* Proceso en virtud del cual una entidad divina se hace humana.

iatromancia *f* Práctica adivinatoria que tiene por objeto la curación.

Iglesia *f* Colectividad de fieles dotada de un alto grado de organización asociativa, con una jerarquía, normas y burocracia bien establecidas.

incineración *f* Combustión completa, en el ritual funerario, de un cadáver en la pira funeraria, cuando el volumen de combustible y el grado calórico alcanzado era lo suficientemente elevado como para permitir la total reducción del cuerpo a cenizas.

inconsciente colectivo *m* Conjunto de arquetipos o modelos de conducta universales que pertenecen al dominio del instinto y que, por lo tanto, comparten todos los hombres.

incubación *f* Sueño sagrado.

inhumación infantil *f* Rito funerario que comprende los enterramientos de carácter perinatal realizados bajo el pavimento de las viviendas en los poblados ibéricos. Los análisis paleoantropológicos han demostrado que se trata de individuos considerados *feto a*

termino, abortos, bebés nacidos muertos o bien que han sobrevivido muy poco tiempo al parto. Su reducido número permite concluir que se trataba de una práctica que sólo se realizaba entre los hijos de una clase social muy determinada. Sobre este tema se han pronunciado tres tesis diferentes: la indigenista, que la considera una propia del mundo ibérico vinculada a los cultos de fertilidad; la griega-indoeuropea; y la púnica, que los interpreta como sacrificios relacionables con el rito del Molk fenicio-púnico.

interaccionismo simbólico *m* Enfoque teórico de la Sociología desarrollado por George Herbert Mead y otros que centra su atención en el papel de los símbolos y del lenguaje en su calidad de elementos esenciales para la interacción entre las personas.

interpretatio *f* Término que se utiliza para indicar dentro de los rituales adivinatorios la explicación que se da a un prodigio natural o sobrenatural. Esencialmente, se relaciona con los sistemas religiosos (hepastoscopia, avispicina, ceraunoscopia) del mundo etrusco.

jainismo *m* Religión india nacida en el siglo VI a.C. como reacción contra el brahmanismo, aunque comparte su misma cosmología. En esta religión no se admite la idea de un creador del mundo, ya que éste es considerado eterno. La idea de alma y karma son fundamentales para el jainismo. El alma obtiene la salvación tras sucesivas reencarnaciones.

karma *m* Dentro de la filosofía hindú, este término designa el hecho según el cual las acciones realizadas por la persona influyen en sus vidas futuras o reencarnaciones. La ley del karma sirve para explicar las desigualdades entre las diferentes criaturas.

Libros Sibilinos *m pl* Aquellos que, según la tradición, contenían las respuestas divinas recogidas por la Sibila de Cumas.

loca sancta *f pl* Lugares de Palestina considerados sagrados por los cristianos en la medida en que fueron escenario de la predicación y la pasión de Jesucristo.

lucus *m* Bosque sagrado.

lugar sagrado *m* Lugar privilegiado de la presencia de los espíritus o de la divinidad.

magia *f* Ciencia oculta que pretende producir efectos con la ayuda de fuerzas secretas.

mana *m* Especialmente en la Polinesia y Melanesia, fuerza sobrenatural e impersonal inherente a determinados objetos o seres.

mantra *m* Fórmula que sintetiza una doctrina o una vía espiritual.

Melkart *m* Divinidad principal de la ciudad-reino fenicia de Tiro (Líbano). A lo largo de la segunda mitad del primer milenio antes de Cristo, se asoció al semidiós griego Heracles por su carácter viajero. Melkart era el protector de los marinos y comerciantes fenicios, y los templos erigidos en su honor por todo el Mediterráneo se utilizaron como lugares de carácter comercial donde se llevaban a cabo de forma segura las transacciones económicas. El templo de Gades era, con toda probabilidad, el más importante de todos estos recintos en el Mediterráneo occidental.

mescalina *f* Sustancia alucinógena extraída del peyote.

mesianismo *m* Movimiento establecido en torno a un mesías que supone sentimientos de esperanza para la solución de problemas sociales.

miasma *m* Término griego que significa literalmente ‘mancha’, ‘suciedad’, y con el que se hace referencia, en primer lugar, a las emanaciones infecciosas de los cuerpos animales o de sustancias en descomposición que eran consideradas el efluvio nocivo causante de enfermedades y epidemias. Por extensión, la palabra *miasma* se utiliza para describir un estado de impureza general.

milagro *m* Fenómeno extraordinario y sorprendente, acaecido en el universo de la experiencia humana, que, cuando no se puede (o quiere) explicar por causas naturales, se atribuye a la presencia y la acción de una entidad última o divina.

milenarismo *m* Movimiento de talante religioso o político que, remitiéndose metafóricamente en cuanto a su designación a la esperanza en los mil años de reinado de Cristo a partir de su vuelta después del fin del mundo, cree en una futura época de mejoras sociales.

mística *f* Experiencia, verdadera o supuesta, de unión directa del hombre con la divinidad.

misticismo *m* Doctrina que sitúa la perfección en la mística.

mitema *m* Elemento mínimo de la narración mitológica que se puede someter a un análisis estructural.

mito *m* Relato oral que intenta explicar el origen del mundo y de los dioses y que puede expresar de manera simbólica conceptos religiosos, filosóficos o sociales.

mitopoiesis *f* Proceso de generación de mitos.

modernidad *f* Triple proceso de racionalización, diferenciación funcional e individualización que, especialmente en las sociedades occidentales, ha provocado un movimiento de extirpación de las formas tradicionales y ha contribuido a desarrollar sociedades burocráticas, pluralistas e individualistas. Como resultado de ello, en líneas generales se supone que la modernidad ha tendido a distanciar todo lo sagrado, espiritual o divino de la vida cotidiana.

molk *m* Tipo de ritual semita, esencialmente desarrollado por el mundo púnico, en el que se realizaba la ofrenda del hijo primogénito de una familia al dios Baal-Moloch. Esta práctica de infanticidio ritual se ha considerado el origen de los *tophets* (necrópolis de niños) documentados tanto en Cartago como en las colonias púnicas del Mediterráneo central. Las causas de esta práctica han sido muy debatidas por los investigadores, entre las que se han indicado razones de tipo económico (exceso de población y falta de recursos alimenticios) y social.

monoteísmo *m* Creencia en un dios único, omnipotente y creador.

mortificación *f* Privación, padecimiento voluntario que alguien se impone a él mismo por motivos ascéticos y religiosos.

multiplicidad de aproximaciones *f* Cualidad del discurso mítico según la cual cada realidad se define mediante una serie de imágenes diferentes que a primera vista pueden parecer contradictorias desde la lógica de nuestro discurso filosófico y científico. Para los egipcios, la creación podía ser obra de Atum, que generó a los dioses fisiológicamente, de Ptah, que creó por la palabra, o de Cnum, que modeló a los seres con arcilla: se trata de tres aproximaciones que no se excluyen, sino que se complementan y permiten tratar el fenómeno de la creación en toda su complejidad.

nativismo *m* Término acuñado por R.H. Linton quien lo definió como cualquier intento consciente y organizado por parte de los miembros de una sociedad con la finalidad de revivificar o perpetuar determinados aspectos de la cultura.

nuevo movimiento religioso *m*

Véase cult.

numen *m* Fuerza de origen sobrenatural, considerada divina, que preside una actividad determinada o una realidad específica de la vida concreta.

numinoso *adj* Divino, sobrenatural, misterioso, inefable.

oferente *m y f* Persona (creyente) o sacerdote, en la religión ibérica, que se presentaba a la divinidad con un presente en las manos, bien para expiar una culpa o, más bien, para pedir un favor. Los oferentes más característicos son los que llevan en las manos las vasijas rituales (como las figuras del Cerro de los Santos) o los que van desnudos por completo (la desnudez era un símbolo de pureza) cuando se presentan ante las divinidades (como los exvotos en bronce de los santuarios ibéricos).

omen *m* Advertencia divina que se percibe auditivamente.

oniromancia *f* Técnica adivinatoria basada en la interpretación de los sueños.

ontología *f* Doctrina filosófica que trata del ser, de sus propiedades y de las realidades sustantivas (del griego *óntos*, 'ser').

oráculo *m* Tipo de adivinación practicado por muchos pueblos que consiste en una respuesta que, bajo formas distintas y en lugares determinados, la divinidad da a las preguntas que un individuo elegido le formula sobre cosas ignotas del pasado, del presente o del futuro, o acerca de la manera justa de actuar ante una circunstancia concreta.

ordalía *f* Prueba judicial de carácter mágico-religioso destinada a manifestar, mediante la intervención divina, la culpabilidad o inocencia de un acusado.

orientalizante *m* Periodo cronológico que, en la Península Ibérica, se sitúa en la plenitud del mundo tartesio (siglos VIII-VI a.C.). Este concepto indica la existencia de una fuerte influencia aculturadora por parte de las comunidades mediterráneas (fenicios y griegos) sobre los grupos indígenas, tanto por lo que respecta a los cultos como a la cultura material.

ornitomancia *f* Adivinación del futuro o interpretación de los hechos del presente por medio del estudio del vuelo de las aves. Este tipo de práctica era muy importante en la llamada *disciplina etrusca*. La interpretación se realizaba según el tipo de ave y la forma y dirección en que atravesaba el cuadrante celeste, dado que cada una de las partes del mismo correspondía a una determinada divinidad.

ortodoxia *f* Opinión, doctrina recta, en sentido etimológico. En un sentido general, se utiliza dentro de la Iglesia cristiana para designar la enseñanza y práctica recta o verdadera –tal y como se contiene en la Iglesia– ante la herejía. En sentido histórico designa la Iglesia de Oriente, separada de Roma.

pátera mesomphalos *f* Elemento de vajilla de tipo ritual utilizado en las libaciones por su forma. Este vaso se caracterizaba por tener un *omphalos* central que se interpreta como el punto de relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En la mitología griega, el *omphalos* se encontraba en Delfos, y era el lugar donde se habían cruzado en vuelo las águilas de Zeus y Apolo. Las páteras *mesomphalos* más características de la cultura ibérica son las de Castellet de Banyoles (Tivissa, Tarragona) y Perotito (Santisteban del Puerto, Jaén).

pax deorum *f* Concordia necesaria entre hombres y dioses que constituye uno de los objetivos principales de la actuación religiosa romana.

peregrinaje *m* Práctica que consiste en visitar colectiva o individualmente un santuario, para cumplir actos especiales de religión: devoción, penitencia, voto, etc.

pithos *m* Término de origen griego que define una vasija cerámica de grandes dimensiones utilizada, por regla general, para almacenar cereales o líquidos. Asimismo, el término se emplea para designar los contenedores cerámicos que se utilizan en las prácticas del *enchytrismos*, es decir, el abandono o el enterramiento ritual de neonatos en el mundo griego o bajo el pavimento en los poblados ibéricos.

polis *f* Término que, en el mundo griego, designa una concentración urbana centro de una estructura política y territorial. La aplicación del término *polis* a los grandes asentamientos ibéricos es problemática, puesto que muchas veces es difícil analizar las características de las estructuras jerárquicas, religiosas y económicas. El término *polis* se relaciona con las estructuras sociales de carácter jerarquizado y preestatal. El territorio que rodea una polis recibe el nombre de *hinterland*.

politeísmo *m* Creencia en una multiplicidad de dioses.

posesión *f* Forma de delirio en la que el sujeto se cree poseído por una fuerza oculta (demonio, persona, animal, etc.) que, en algún momento, llega a sustituir su voluntad.

presagio *m* Señal que anuncia un acontecimiento futuro.

prodigio *m* En la historia de las religiones, término técnico que indica hechos insólitos, naturales o no, interpretados bien como signos de la ira divina, bien como presagios de desastres.

profano *m* Aquello que no tiene carácter sagrado.

psicoterapia racional-emotiva *f* Terapéutica de la conducta desarrollada a partir de 1955 por Albert Ellis con el objetivo de corregir los pensamientos irracionales que generan emociones negativas o comportamientos de mala adaptación.

psilocibina *f* Principio activo presente en algunas setas consideradas sagradas en muchas culturas.

purificación *f* Conjunto de acciones, ritos y ceremonias que establecen o restablecen a una persona o un grupo social en una condición física, cultural y espiritual adecuada, que se determina de acuerdo con las tradiciones religiosas válidas en un ámbito sociocultural concreto.

relativismo cultural *m* Actitud básica de la Antropología que se basa en intentar ver las diferentes culturas con valor por sí mismas y no supeditadas forzosamente a los valores correspondientes a la sociedad propia del investigador.

religión *f* Conjunto de creencias y prácticas que tienen por objeto rendir culto a la divinidad.

religión objetiva *f* Aquella que se basa en actuaciones culturales de carácter eminentemente pragmático que se manifiestan en un conjunto de ritos codificado.

religión subjetiva *f* Aquella que tiene como protagonista la dimensión íntima y personal del individuo, el cual busca el acceso y la comunión con la divinidad.

religiosidad *f* Calidad de quien es religioso, de quien tiene sentimientos religiosos. Experiencia religiosa vaga, previa a cualquier religión histórica, y que no se vincula a dogma alguno.

reliquia *f* Lo que queda del cuerpo de un santo, de los instrumentos de martirio, de su traje, etc., y que es venerado.

renuncia *f* Abnegación de uno mismo, de la voluntad propia, de los intereses propios.

representaciones colectivas *f* Término utilizado por Durkheim para designar el conjunto de esquemas mentales de una sociedad.

resocialización *f* Proceso en el cual la dinámica de transmisión e interiorización de la socialización interviene de manera que el pasado se reinterpreta para adaptarlo a la realidad presente.

revelación *f* Acto mediante el que la divinidad se manifiesta a los hombres y les descubre su designio de salvación.

revitalismo *m* Conjunto de procesos mediante los que una sociedad en declive reinterpreta símbolos de su legado cultural y revitaliza la voluntad de supervivencia de sus miembros.

rito *m* Conjunto de representaciones miméticas, reiteradas y escenográficas de una serie de acciones culturales.

rito de paso *m* En Antropología, toda aquella acción sagrada vinculada a las situaciones de transformación de un estado a otro.

sacra *m pl* Manera en que se concreta la relación mediata de los hombres hacia los dioses en forma de ofrendas, sacrificios, plegarias, etc.

sagrado *m* Todo aquello que está relacionado, en mayor o menor medida, con la divinidad, con la religión y con sus misterios y que, por eso mismo, suscita una actitud compleja de reverencia, admiración, atracción, reserva, avidez y a menudo de terror.

salvación *f* Estado en el que el ser humano, como individuo personal o como colectividad, alcanza su identidad plena, liberado del dolor y con mucha frecuencia de la misma muerte y como transformado (en el mundo, más allá de éste o junto con éste) en su propia realidad, sea en el presente y de hecho, sea en esperanza.

santo *m* Dicho de todo aquello que pertenece a dios, que le es consagrado, que dimana de él. Asimismo, se aplica a aquel que ha sobresalido por su virtud y ha alcanzado una configuración con Cristo en grado elevadísimo, de tal forma que ha pasado a ser modelo de perfección y, como tal, recibe un culto y es invocado como intercesor.

secta *f* Noción relativa y variable según los contextos culturales, religiosos o nacionales. En sentido estricto y no peyorativo, grupo religioso minoritario que tiene un carácter cismático con respecto a una organización religiosa previa (eclesiástica o sectaria) o a una tradición espiritual troncal, de las cuales se separa con el fin de recuperar o reavivar la pureza del mensaje original que considera que aquéllas han adulterado o desvirtuado. En el ámbito organizativo, las sectas acostumbran a ser más entusiastas, exclusivistas y estrictas en lo que respecta a interpretaciones doctrinales y demandas normativas y de lealtad a los miembros, a la vez que tienden a enfatizar ideológica y simbólicamente la desidentificación con el mundo y la sociedad secular.

secularización *f* Concepto mediante el cual se ha querido explicar la decadencia progresiva de la religión y su futura desaparición, reflejar el proceso de mundanización gradual del fenómeno religioso, indicar la autonomización y la independización creciente de la sociedad ante la religión y, para acabar, insistir en una supuesta desacralización del mundo en favor del conocimiento científicotécnico y la racionalidad. Según los planteamientos del paradigma de la secularización, los individuos de las sociedades modernas y complejas abandonan las explicaciones de tipo religioso, los sentimientos espirituales desaparecen y las iglesias pierden progresivamente fieles y poder social y político, y tienden a convertirse en organizaciones obsoletas.

semidiós *m* Hijo de un dios y de una mujer, o hijo de un hombre y una diosa, héroe, gigante.

sentimiento *m* Estado afectivo caracterizable como emoción progresiva y estable y determinado por factores de orden tanto intelectual como moral y afectivo.

signa *m pl* Manera en que se concreta la relación mediata de los dioses hacia los hombres en forma de señales o signos que es preciso interpretar, a menudo con el concurso de especialistas.

sikhismo *m* Secta hindú de tipo monoteísta fundada en el siglo XVI que rehúsa la autoridad de los vedas, suprime el sacrificio, el sacerdocio y el sistema de castas.

símbolo *m* En un contexto religioso, tipo de signo que no se limita a mostrar ni a recordar ninguna otra cosa, sino que, representándola e imitándola, la revela.

sincretismo *m* Conjunto de procesos que tienen como resultado la hibridación de elementos culturales de diferente origen étnico.

sintoísmo *m* Religión autóctona japonesa politeísta de un claro aire animista que se caracteriza por la importancia otorgada al culto a la naturaleza y a los antepasados.

sobrenatural *adj* Que excede el poder o las leyes de la naturaleza.

socialización *f* Proceso según el cual los individuos aprenden e interiorizan los valores y las normas de la cultura en que les ha tocado vivir y se convierten, idealmente, en personas socialmente competentes. Tal y como Peter Berger y Thomas Luckmann definen este término, la socialización implica la transmisión del universo simbólico de una generación a la siguiente, y es el proceso de inducción comprensiva (global) y coherente de un individuo a participar del mundo objetivo de una sociedad o de uno de sus sectores.

soteriología *f* Doctrina de la salvación en tanto que liberación del mal o de la muerte (del griego *sotería*, 'salvación').

sufismo *m* Dimensión esotérica del islam caracterizada por su heterodoxia a causa de la influencia de otras religiones.

superstición *f* Reverencia excesiva o miedo, con frecuencia irracional, por las cosas desconocidas o misteriosas.

tantrismo *m* Forma esotérica de espiritualidad en la India que se caracteriza porque busca una explicación pragmática a todos los fenómenos y entiende que la persona está íntimamente relacionada con las fuerzas macrocósmicas.

taumaturgia *f* Facultad de llevar a cabo milagros.

taumaturgo *m* Hacedor de milagros.

teodicea *f* Explicación religiosa del sufrimiento humano.

teoría de la atribución *f* Teoría que expone, en el marco de la Psicología social cognitiva, cómo los hombres explican las causas de su comportamiento y el de los otros pueblos.

teriomorfismo *m*
Véase zoomorfismo.

tiempo primordial *m* Tiempo de la creación, de la plenitud cosmológica, en el que todas las criaturas y objetos del mundo vinieron a la existencia y tuvieron lugar todos los actos "fundadores". El tiempo posterior no es sino una continua actualización de estos arquetipos y una repetición de esas acciones.

totemismo *m* Asociación simbólica individual o colectiva con animales, plantas, objetos u otras manifestaciones –llamados *tótems*– a los que, considerados los emblemas o antecesores mitológicos de estas personas o grupos, se les otorga poderes sobrenaturales.

trance *m* Estado psicofisiológico que comporta frecuentemente una disociación importante de la personalidad, acompañada de una gran variedad de fenómenos paranormales poco conocidos.

trifuncionalidad indoeuropea *f* Modelo imaginario propio de las culturas indoeuropeas, evidenciado por el historiador de las religiones francés G. Dumézil, según el cual el cosmos, el panteón, los dioses supremos, la sociedad humana y el mismo individuo son el resultado de la complementariedad entre tres polos o funciones: la soberana, la guerrera y la nutritiva.

triumphus *m* Ceremonia en honor de un héroe militar.

uránico *adj* Celeste, relativo al cielo. Se aplica a creencias o a divinidades (del griego *uránios*, ‘celeste’).

utopía *f* Descripción, desde un punto de vista conceptual, de una sociedad perfecta –terrenal o ultraterrenal– a la que se aspira individual o colectivamente. La utopía tiene una doble vertiente: la crítica de lo existente, por una parte, y la propuesta de lo que debería ser, por otra. También quiere decir la perfección idealizada. Hace referencia, genéricamente, a cualquier ideal (religioso, político, social, etc.) que determina el comportamiento de una sociedad humana y que implica el grado más alto de lo deseable, aunque a veces sea inalcanzable. Con todo, la utopía se verifica no porque vea realizados los contenidos que desea, sino porque la esperanza entra en el campo de su posible ejecución.

virī sacris faciundis *m pl* Sacerdotes encargados de la conservación e interpretación de los Libros Sibilinos.

zoomorfismo *m* En el ámbito de la religión, atribución de características animales a divinidades o seres sobrenaturales.

sin.: teriomorfismo